ILES/ELLES

Résistances et revendications féminines

dans les îles des Caraïbes et de l'océan Indien

(XVIIIe –XXIe siècles)

MAQUETTE :
Katia AUZOUX DICK, Sabine TANGAPRIGANIN
BUREAU TRANSVERSAL DES COLLOQUES, DE LA RECHERCHE ET DES PUBLICATIONS

ILLUSTRATION DE COUVERTURE : © André Robèr

© RÉALISATION :
BUREAU TRANSVERSAL DES COLLOQUES, DE LA RECHERCHE ET DES PUBLICATIONS
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION, 2015
CAMPUS UNIVERSITAIRE DU MOUFIA
15, AVENUE RENÉ CASSIN
CS 92003
97744 SAINT-DENIS CEDEX 9
✆PHONE : 02 62 938585 ✆COPIE : 02 62 938500
SITE WEB : http://www.univ-reunion.fr

ISBN : 979-1-914355-28-4

UNIVERSITE DE LA REUNION

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Textes réunis et présentés par

Valérie ANDRIANJAFITRIMO-MAGDELAINE ET Marc ARINO

ILES/ELLES

Résistances et revendications féminines dans les îles des Caraïbes et de l'océan Indien (XVIIIe –XXIe siècles)

Editions K'A

Préface[1]

La représentation des femmes créoles les enferme bien souvent dans des rôles stéréotypés. Qui plus est, ceux-ci sont mal distingués entre les îles pourtant si différentes que l'on qualifie de « créoles ». Prenons l'exemple du topos de la femme « potomitan[2] » antillaise. Il renvoie à une femme forte, mais forte, paradoxalement, à la mesure de son rôle de pilier du foyer familial qui tout entier la définit. Or ce modèle, *a priori* valorisant, surdétermine une essence sexuée, une assignation au *care*[3], une matrifocalité exclusive[4]. Construite et popularisée par un discours masculin et un discours social largement sexistes, cette représentation, à laquelle l'idéal féminin lui-même se conforme, l'enferme dans l'image convenue d'une mère courage. Elle produit une forme, précisément, de *domestication.* Or cette image, dont use et abuse la littérature antillaise, est souvent utilisée pour désigner toutes les femmes créoles, alors qu'elle n'a pas cours dans toutes les îles et ne se retrouve pas dans l'océan Indien.

Si les îles créoles ont toutes connu l'esclavage, l'engagisme, la colonisation, les luttes pour l'indépendance ou la départementalisation, l'hybridité culturelle ainsi que le métissage, et si elles vivent toutes selon les termes imprévisibles et complexes du processus de créolisation[5], elles n'en

---

1 Le titre et l'initiative du colloque, dont cet ouvrage constitue les actes, reviennent à notre collègue, Elsa Capron, MCF en langue et civilisation espagnoles à l'Université de La Réunion, qui n'a pu le conduire à son terme et que nous remercions ici.

2 Poteau central qui soutient la maison en son « mitan », son milieu.

3 Issue de l'ouvrage de référence : GILLIGAN C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, la notion de *care* « signifie le soin, l'empathie, le sentiment moral de sollicitude que l'on prête communément aux femmes et qui leur seraient spécifiques », DORLIN E., *Sexe, genre et sexualités,* Paris, PUF, « philosophies », 2008, p. 21.

4 Sur ce point, voir les travaux de Stéphanie Mulot consacrés aux Antilles.

5 Rappelons la définition qu'en donne Édouard Glissant, dans *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996 : « la créolisation est un mouvement perpétuel d'interpénétrabilité culturelle et linguistique qui fait qu'on ne débouche pas sur une définition de l'être. [...] La créolisation, selon moi est imprévisible. Elle produit du plus à chaque fois, c'est-à-dire que ce qui est produit est imprévisible par rapport aux composantes. Je distingue la créolisation dans deux domaines : d'une part la transculture proprement dite, d'autre part, le métissage dans le domaine physiologique ou racial. [...] La créolisation est imprévisible : on ne peut calculer les résultats. C'est la différence, selon moi, entre la créolisation et d'une part, le métissage, d'autre part, la transculture. On peut aborder la transculturation par le concept, mais on ne peut aborder la

demeurent pas moins profondément différentes dans leurs constructions politiques, socio-anthropologiques, culturelles et linguistiques. Il convient alors de recontextualiser les littératures et les représentations qu'elles diffusent.

D'autres stéréotypes des représentations féminines créoles sont largement répandus, dont deux fort contradictoires : celui de la femme totalement victimisée, battue, exploitée, humiliée qui s'oppose à celui de la fille lascive, de la « cafrine de feu », de la sorcière captivante à l'érotisme aussi solaire que dangereux. Ils ont été construits et véhiculés par les récits des voyageurs ou les romans coloniaux à travers toutes les îles et sont sans cesse réactualisés dans les discours sociaux et littéraires. Ces topoï rejouent, sur une partition qui est celle de la ligne de couleur, des angoisses beaucoup plus profondes que les diverses traditions orales avaient élaborées et qui peuvent être interprétées de façons bien différentes en fonction des réalités socio-anthropologiques et de l'histoire des diverses aires créoles. Aussi nous est-il apparu essentiel de rendre à leur diversité certaines de ces îles, de la Caraïbe ou de l'océan Indien, francophones ou anglophones[6]. Commence en effet à émerger, dans le champ des études littéraires en particulier, une analyse des « dialogues transocéaniques[7] » qui visent à défaire les conditionnements du regard critique. Ils s'efforcent de fonder de nouvelles cartographies liées aux « transnationalismes mineurs[8] » qui font l'économie du détour par les « métropoles ». Nous avons voulu y ajouter une perspective qui trouve sa source dans l'une de ces îles, La Réunion, d'où part ici le regard porté sur les autres mondes créoles.

Pour sortir des représentations convenues et restituer aux femmes d'autres sphères d'actions qui sont aussi les leurs, c'est à l'émergence de leurs revendications et à la forme de leurs résistances que nous avons choisi de consacrer ce projet, qui a donné lieu au colloque international « Iles/Elles. Femmes des mondes créoles et émergences des revendications féminines dans les îles des Caraïbes et de l'océan Indien, XVIIe- XXIe siècles » qui s'est tenu les 28 et 29 novembre 2014 à Saint-Denis de La Réunion[9].

Si nous avons privilégié, de manière avant tout heuristique, la catégorie des « femmes » avec les arbitraires assumés que présuppose ce choix, il va

---

créolisation que par l'imaginaire. Or, je crois que le concept, à l'heure actuelle, doit être fécondé par l'imaginaire. » (p. 125-126). Cette définition a été actualisée dans le cadre de l'océan Indien : VERGÈS F, MARIMOUTOU C., *Amarres*, Paris, L'Harmattan, 2005.

6 Le projet initial devait mettre en regard à celles-ci les îles hispanophones, mais il n'a pas pu être concrétisé.

7 BRAGARD V., *Transoceanic Dialogues : Coolitude in Caribbean and Indian Ocean Literatures*, Bruxelles, Peter Lang, 2008.

8 LIONNET F., SHIH S-M., dir., *Minor Transnationalism*, Durham and London, Duke University Press, 2005.

9 Nous remercions l'OSOI qui nous a assuré une partie du financement de ce colloque ainsi que nos laboratoires respectifs, DIRE et LCF, et l'Agence Universitaire de la Francophonie pour leur aide dans cette entreprise.

de soi que cette catégorisation contient en germe les mécanismes qui l'interrogent. La production des identités féminines est ainsi observée dans cet ouvrage à travers les résistances aux discours de la norme, particulièrement violents et intrusifs, qui tentent de les catégoriser et de les naturaliser. Ces résistances peuvent se manifester à travers un contre-discours revendiqué, comme lorsqu'intervient le discours d'affrontement des mouvements et associations féministes, ou s'élaborer dans le cadre des pratiques de poétesses ou chanteuses de la Caraïbe ou de l'océan Indien. Se met alors en place dans le champ social et discursif une forme d'*empowerment* féminin qui contribue à produire et démarquer une identité de groupe. Pour les féministes, l'*empowerment* se définit comme un pouvoir créateur qui rend apte à accomplir des choses (« *power to* »), un pouvoir collectif et politique mobilisé notamment au sein des organisations de base (« *power with* ») et un pouvoir intérieur (« *power from within* ») qui renvoie à la confiance en soi et à la capacité de se défaire des effets de l'oppression intériorisée[10]. Mais comme le rappelle Saba Mahmood, le schéma binaire soumission/résistance relève d'une conception occidentale d'un idéal social téléologique et n'est pas universalisable ; il se complexifie de bien d'autres formes de pouvoir. Mahmood rappelle en effet qu'il est indispensable de définir non seulement les actes de subversion des normes, « mais aussi [...] les multiples façons dont on habite les normes[11] ».

La construction du féminin, et sa résistance aux assignations, s'élaborent donc plus au sein de négociations variables dans le cadre complexe de la créolisation, que dans de grandes stratégies de revendications massivement binaires. L'intersectionnalité ou la consubstantialité des rapports sociaux créolisés de genres, de races, de classes, de nations[12] auxquels

---

10 CALVÈS A.-E., « "Empowerment" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde* 4/ 2009 (n° 200), p. 735-749. URL : www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-4-page-735.htm.

11 MAHMOOD S., *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009, p. 32 et p. 276, cité dans MONTENACH A., *Rives méditerranéennes,* « Agency, un concept opératoire dans les études de genre ? », 2012/1, n° 41, p. 9.

12 L'intersectionnalité désigne « l'intersection de multiples différences » qui vise à faire fonctionner ensemble les différences de genres, de race, d'ethnie, à mettre en perspective les axes de domination croisés pour permettre de mieux lutter contre eux. Elle vise à dépasser l'analyse « additive » qui ajoute les oppressions les unes aux autres (sexe, race...) postulant qu'elles sont essentialisées et hiérarchisées ; elle choisit plutôt d'analyser les interactions entre ces catégories et leurs variétés. En raison, toutefois, d'une certaine fixité à laquelle elle ne peut échapper, cette notion a été concurrencée par celle de « consubstantialité » des rapports sociaux, proposée par Danièle Kergoat. Voir CRENSHAW K. W., « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », [1994], *Cahiers du genre*, « Féminisme(s). Penser la pluralité », n° 39, 2005, p. 51-82 et KERGOAT D., « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », DORLIN E., dir., *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, Actuel Marx confrontation, 2009, p. 111-125.

l'élaboration des identités féminines a affaire produisent alors des formes de résistance qui relèvent souvent plus de l'*agency* que de l'*empowerment*. L'*agency* reste un travail souterrain et en partie inaperçu dans les limites des négociations variables et complexes du pouvoir. Rappelons-le, ce terme désigne une prise de conscience et une subordination intentionnelle de l'assujettissement et « s'incarne toujours dans des relations de pouvoir et de domination qui, précisément, rendent possible, par retournement, la formation d'une conscience de soi[13] ». Selon Butler,

> [Le] sujet qui veut résister à ces normes est lui-même capable de le faire en vertu de ces normes, voire est produit par elles. Bien que cette contrainte constitutive n'annihile pas la possibilité d'une puissance d'agir, il est vrai qu'elle situe cette puissance dans une pratique de réitération ou de reformulation immanente au pouvoir, et non dans une relation d'opposition externe au pouvoir[14].

L'*agency* consiste à performer, à reformuler en les déviant, à réitérer des normes qu'elle subvertit : « c'est donc aussi agir en changeant, trouver la liberté dans une marge de manœuvre à déployer face aux prescriptions[15] ». La production des identités féminines se marque donc par une capacité de détournement des assignations, des discours doxiques – politiques, religieux – naturalisant l'infériorité et la souillure féminines.

Le propos de notre réflexion collective était ainsi d'examiner, dans les espaces de la Caraïbe et de l'océan Indien, ces modalités de détournement qui ont pu conduire à de progressives appropriations de la sphère politique. L'évolution des rôles que les femmes ont conquis ou pour lesquels elles luttent a été appréhendée, dans ce colloque, à travers des modalités diverses de représentations : productions littéraires – écrites et orales – et artistiques dans trois des langues des espaces créoles (français, anglais, créole réunionnais), historiographie, transmission des savoirs, des pratiques et des mémoires, discours et démarches politiques… Les contributions ont essentiellement mis au jour les « textes cachés », l'« infra-politique » (Scott) qui se révèlent dans les diverses expressions de ces conflits de genres et de dominations. Texte caché et texte public, selon James C. Scott, révèlent « les scènes multiples, l'ambiguïté du sens des conduites » en fonction des situations de domination et permettent de défaire l'hégémonie des discours dominants :

---

13 MONTENACH A., « Introduction », *Rives méditerranéennes*, *op. cit.*, p. 9.

14 BUTLER J., *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Paris, Ed. Amsterdam, 2009, p. 30.

15 HAICAULT M., « Autour d'*agency*. Un nouveau paradigme pour les études de genre », *Rives méditerranéennes*, *op. cit.*, p. 14.

> Tout groupe dominé produit, de par sa condition, un « texte caché » aux yeux des dominants, qui représente une critique du pouvoir. Les dominants, pour leur part, élaborent également un texte caché comprenant les pratiques et les dessous de leur pouvoir qui ne peuvent être révélés publiquement. La comparaison du texte caché des faibles et des puissants, et de ces deux textes cachés avec le texte public des relations de pouvoir permettra de renouveler les approches de résistance à la domination[16].

Les résistances féminines dans les espaces créoles ont en effet pris des formes plus souvent cachées que publiques, et ce, même pour les femmes dites dominantes. Blanches, figures maîtresses qui préservent la pureté des lignages, elles demeurent le plus souvent muettes et invisibles dans les espaces littéraires insulaires, ombres des puissants et dédiées à la reproduction ainsi qu'à l'autorité domestique[17]. Ce sont souvent les voix des voyageuses et des féministes occidentales qui les ont débusquées, ou bien les archives qui, bien malgré elles, ont permis de faire surgir quelques-unes de leurs conduites de résistance du néant dans lequel leur position intermédiaire – puissantes par rapport aux faibles, faibles par rapport aux puissants – les avait précipitées. Le féminin s'est bien sûr construit différemment pour les femmes des classes dominantes et pour celles des classes dominées, mais néanmoins, dans le partage d'une même soumission, celle de leur corps, asservi au devoir de reproduction et pris au piège des techniques de contrôle en particulier de la sexualité[18]. La maternité joue un rôle central dans l'économie du pouvoir colonial : produire des enfants et reproduire un ordre servile et colonial pour les dominantes, assurer la reproduction des forces de production pour les dominées[19], mais aussi systématiquement, pour toutes, voir contestée leur capacité à être mères. Elsa Dorlin a montré comment l'insistance sur les manquements des femmes de couleur à « l'instinct maternel » a pu conforter leur monstruosité et déléguer aux blanches la seule

---

16 SCOTT J. C., *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Ed. Amsterdam, 2008, p. 12.

17 Certaines grandes figures comme la propriétaire esclavagiste réunionnaise Mme Desbassyns, sur laquelle courent de nombreuses légendes sinistres, échappent totalement à cette règle. Sur le rôle des femmes de colons dans le maintien de l'autorité, voir STOLER A. L., *La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris, La Découverte, coll. « genre et sexualité », 2013. Sur la violence des femmes à l'égard des domestiques, voir le chapitre « Empire and Violence 1900-1939 » de Jock McCulloch dans LEVINE P., dir., *Gender and Empire*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2004.

18 Voir à ce sujet SPENSKY M., dir., *Le Contrôle du corps des femmes dans les Empires coloniaux. Empires, genre et biopolitiques*, Paris, Karthala, 2015.

19 Arlette Gautier nuance cette idée d'une utilisation des esclaves comme reproductrices par leurs propriétaires. Elle montre que le discours pro-nataliste s'est développé durant des périodes courtes, entre 1664-1685, 1765-1790, et après 1830 dans des buts religieux au XVIIe siècle, puis démographiques au XVIIIe siècle et au XIXe siècle. GAUTIER A., *Les Sœurs de Solitude : Femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

fonction maternante, mais Rita Laura Segato et Ann-Laura Stoler[20] ont aussi montré en retour comment les nourrices, mères de substitution, ont pu expulser de la sphère affective et de la responsabilité familiale ces mêmes femmes blanches. Les doutes plus contemporains que les pouvoirs centraux ont portés sur les capacités des femmes d'outremer à être des mères responsables – en fonction de leur classe plus que de leur couleur dans le cas de La Réunion – jouent un rôle majeur dans le déchiffrement de cette architecture complexe du pouvoir à l'intérieur de la société insulaire et dans la relation à sa métropole. Ils renvoient aussi à une reconfiguration complexe des rapports de genres induite par la colonisation. Arlette Gautier rappelle en effet que « c'est la construction même des genres, c'est-à-dire à la fois ce qui était attendu en fonction du sexe et les rapports entre les sexes, qui a été bouleversée par les différentes colonisations[21] ».

Cette reconfiguration des rapports se manifeste plus encore dans la résistance, négociée et cachée, des femmes dominées, esclaves, engagées, nourrices, amantes, domestiques, métisses en quête de « *passing*[22] », qui peuplent de leur ombre les maisons et les mémoires des îles. À ces femmes, la littérature orale et écrite a finalement laissé plus de place qu'aux premières, peut-être plus profondément encore emmurées dans le stéréotype.

---

20 DORLIN E., *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006 ; SEGATO R. L., *L'Œdipe noir. Des nourrices et des mères*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2014, et STOLER A. L., *La Chair de l'empire, op. cit.*

21 GAUTIER A., « Femmes et colonialisme », FERRO M., dir., *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 570.

22 Issu du roman de Nella Larsen, *Passing*, publié en 1929, le concept de *passing* renvoie, à l'origine, à l'idée de traverser la ligne de couleur : il manifeste un désir d'échapper à la contrainte d'une appartenance à une minorité raciale. Le terme a ensuite été utilisé de manière plus globale pour désigner les formes de fuite d'une catégorie identifiable et minorée (sexuelle, nationale, raciale…). Le *passing* renvoie à un désir de conformité et d'ascension sociale, de négation d'une partie de soi, de théâtralisation de son identité. Ce passage vise à rendre invisible une identité stigmatisée. Il est lié à l'idée de trahison, mais aussi de fatalité, la révélation de l'identité originelle se produisant souvent. Caractérisé par la honte et l'incapacité à oublier le passé, il pousse souvent le « passeur » à désirer revenir en arrière et repasser la ligne pour se retrouver. Le terme est parfois utilisé pour montrer que les frontières sont arbitraires et les défaire. Ainsi, si le *passing* peut présupposer un déni de soi et une volonté de s'enfuir des catégorisations, de se masquer, de se faire passer pour autre, il désigne aussi une conduite de résistance par infiltration d'une catégorie dominante qu'il mine de sa seule présence. Il dénonce aussi l'arbitraire catégoriel qu'il remet de fait en question. Dans la lecture qu'elle propose de Nella Larsen, Judith Butler fait pour sa part du *passing* un thème et un acte qui contestent l'idée de la volonté et de l'*agency* mais en fait un exemple qui illustre la part irréductible que joue le corps dans la matérialité : BUTLER J., « "*Passing*", "*Queering*" : le défi psychanalytique de Nella Larsen », *Ces Corps qui comptent. op. cit.*, p. 171-189.

Les femmes dominées sont assujetties à des lois drastiques de soumission, corporelle et psychique, asservies par les hommes et les femmes dominants, aussi bien que par leurs pairs masculins :

> […] l'impact de la colonisation sur les hommes fut aussi complexe que sur les femmes. Si la conquête puis la domination des populations en altérant les hiérarchies masculines soumises a affecté leur éclat et leur autorité, elles s'accompagnent conjointement de circulations culturelles et de transferts de pouvoirs qui favorisent des ajustements et des configurations nouvelles dans les rapports de genre[23].

La soumission des peuples, instituée par l'esclavage et la colonisation, trouble les genres, autant que le fait la mécanique coloniale sur ceux qui les gouvernent. Fanon a montré avec force la dévirilisation des hommes, dont bien d'autres ont étudié la rhétorique[24], et tous rappellent que c'est souvent sur le corps des femmes subalternes que les hommes tentent de se reviriliser sans y parvenir : ce corps si proche d'eux dans le partage du travail de force, de la peine, leur échappe sans cesse. Comme le montre Arlette Gautier, durant l'esclavage, et pouvons-nous rajouter, durant l'engagisme, dans la Caraïbe comme dans l'océan Indien, les femmes participèrent à des formes variées de résistances comme l'incendie des plantations, le suicide, l'empoisonnement, l'engagement dans des associations civiles, le marronnage. L'infanticide est généralement conçu comme l'une des modalités de la réappropriation de leur corps et la soustraction des enfants à venir au cheptel des maîtres. La littérature s'en fait volontiers l'écho[25]. Mais Arlette Gautier montre aussi que ces résistances n'étaient pas forcément réfléchies et pouvaient trouver des motivations beaucoup moins nobles : empoisonnement des rivales plutôt que des maîtres, trahison de complots d'esclaves auprès des maîtres, participation moindre au marronnage…

Malgré ces échecs, les femmes ont trouvé des moyens pour échapper à leur conditionnement par des stratégies de reconquête d'espaces de pouvoir, par le développement de savoirs qui leur sont propres, par les témoignages qu'elles ont pu apporter sur leurs conditions de vie, par la puissance de liens

---

23 BARTHÉLÉMY P., CAPDEVILA L. et ZANCARINI-FOURNEL M., « Femmes, genre et colonisations », n° spécial « Colonisations », *Clio Femmes, genre, Histoire*, n° 33/2011, p. 7-22, citation p. 16. En ligne :
url clio.revues.org/9994#bodyftn34

24 Voir par exemple HULME P., *Colonial Encounters*, Londres, Routledge, 1992 ; SINHA M., *Colonial Masculinity. The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995 ; KRISHNASWAMY R. *Effeminism : The Economy of Colonial Desire*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.

25 Voir par exemple GLISSANT E., *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981 ; LIONNET F., « Geographies of Pain », LIONNET F., *Postcolonial Representations, Women, Literature, Identity*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995, p. 101-128.

affectifs et sexuels, aussi, qu'elles ont su tisser[26]. Au fil de l'histoire, après les abolitions, à mesure des indépendances ou de la départementalisation, ces résistances ont pu se construire en mouvement associatifs, politiques. Elles ont pu aussi trouver la voie de la littérature, de la musique, de la peinture pour des femmes artistes qui accèdent enfin à la visibilité et à l'autoreprésentation, après avoir été si mal représentées par les autres et si instrumentalisées.

C'est pour contrebalancer l'exclusive des points de vue extérieurs qui ont toujours régenté le regard que l'on a porté sur elles que nous avons voulu nous intéresser aux « subalternes », aux sans-grades, tout autant qu'aux écrivaines et artistes : à toutes celles, connues ou inconnues, dont la voix a pu porter parce qu'elles se sont retrouvées, parfois malgré elles, au devant de scènes de résistance qu'elles ont contribué à dévoiler. Par cette mise sur le même plan des représentées et des représentantes, il s'agissait aussi pour nous d'éviter la caricature des « femmes du tiers monde » que fustige avec vigueur Chandra Talpade Mohanty :

> [elles] seront automatiquement et nécessairement définies comme croyantes (comprenez : « non progressistes »), axées sur la famille et la maison (comprenez « traditionalistes » et « arriérées »), juridiquement mineures (comprenez : « elles-ne-sont-pas-conscientes-de-leurs-droits »), illettrées (comprenez : « incultes »), et parfois révolutionnaires (comprenez : « leur-pays-est-en-état-de-guerre ; elles-doivent-se-battre ! »)[27].

Il n'était pas non plus question de revenir uniquement sur les grandes héroïnes du marronnage ni sur les femmes esclaves et leurs résistances[28]. Nous avons souhaité nous intéresser plutôt à ces moments où, de l'intime, va naître une prise en charge imprévue d'une parole plus collective qui, enfin, se reterritorialise. Ces formes de mises en relations, variables selon les temps et les lieux, sont en effet indispensables à l'émergence de tout processus de résistance et de subjectivation dans un contexte de très forte négation des femmes et de très forte oppression. Comme le montrent tous ces articles, il a fallu que les femmes déploient des stratégies alternatives, des paroles de

---

26 Arlette Gautier montre toutefois que le pouvoir des concubines sur les maîtres par la séduction et la sexualité, s'il a pu exister sans doute chez un petit nombre de femmes libres de couleur, relève largement du fantasme et du discours blanc à compter du XVIII[e] siècle. Elle montre que ces situations ont existé en quantité insignifiante en regard du nombre massif de viols et de la sexualité contrainte qu'ont subis les femmes (*Les Sœurs de Solitude, op. cit.*).

27 MOHANTY C. T., « Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial », [1984], DORLIN E., dir., *Sexe, race, classe, op. cit.*, p. 149-182. Citation p. 175.

28 Sur ces sujets, voir par exemple l'exposition « Dix femmes puissantes, portraits de femmes en lutte contre l'esclavage colonial », tenue entre le 10 mai et le 15 septembre 2013, Mémorial de l'abolition de l'esclavage, Nantes (direction scientifique, F. VERGÈS) ou COCO L. L., *Rôles et résistances des femmes esclaves*, Paris, Orphie, 2013.

contournement, des mises en scène de soi – acceptables ou provocantes –, développent des savoirs et toute une série de techniques de résistances, à proportion de la violence de l'assujettissement subi. Elles ont ainsi pu mettre en place des réseaux de relations, des « essentialismes stratégiques » comme les nomme Gayatri Spivak, des rivalités et des solidarités qui leur ont permis au cas par cas, ou parfois plus globalement, de se créer dans les interstices des pouvoirs. Comme le rappelle Judith Butler, en effet, « l'"assujettissement" désigne à la fois le processus par lequel on devient subordonné à un pouvoir et le processus par lequel on devient un sujet[29] ». C'est dans ses marges que se définissent les processus possibles de subjectivation et de libération et que naissent des « tactiques[30] » de résistance différentielles, plus ou moins aisément saisissables.

Enfin, dans cet objectif, nous avons privilégié une mise en perspective des textes et des époques qui nous permet de baliser des champs relativement vastes, tout en dégageant les mutations mais aussi les permanences qui ont parcouru l'histoire des résistances féminines. Le but de cette large périodisation, qui va du XVIIIe au XXIe siècles, serait de pouvoir élaborer une histoire genrée de ce qui a été passé sous silence : les résistances et les revendications des femmes créoles, non seulement face à des systèmes oppressifs, mais aussi contre les représentations stéréotypées qui les enferment dans des rôles préconçus, qu'ils soient héroïques ou victimaires.

Le premier chapitre de ce livre, « Assignations et constructions identitaires des femmes dans l'océan Indien et la Caraïbe », s'ouvre par le texte de Françoise Vergès, intitulé « "Femmes débiles et amorales, hommes ivrognes et violents". Politiques racisées de la natalité, du travail, de la migration et de la sexualité à La Réunion, 1950-1980 », dans lequel l'auteure se propose d'analyser la postcolonialité française, notamment pour ses liens entre républicanisme et colonialisme ainsi que pour les tensions provoquées par la présence en son sein de citoyens issus des immigrations post-coloniales qui provoquent replis identitaires et politiques xénophobes : ce contexte ne peut ainsi selon elle que conduire à une étude des politiques racialisées de contrôle des naissances, d'organisation du travail et de la migration que l'Etat déploie dans les années 1950-1980 à La Réunion.

La réflexion sur la condition des Iliennes se poursuit avec l'article de Nathalie Almar qui tente de cerner les « revendications féminines au sein de la sphère discursive contemporaine dans les Antilles françaises », en

---

29 BUTLER J., *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Ed. Léo Scheer, 2002, p. 23.

30 Comme l'écrit Michel de Certeau : « La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Aussi doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé tel que l'organise la loi d'une force étrangère. [...] Il lui faut utiliser, vigilante, les failles que les conjonctures particulières ouvrent dans la surveillance du pouvoir propriétaire. Elle y braconne. Elle y crée des surprises. Il lui est possible d'être là où on ne l'attend pas. Elle est ruse. » CERTEAU, M. de, *L'Invention du quotidien*, t. I, *Arts de faire*, Paris, Folio essais, p. 60-61.

montrant comment la représentation médiatique participe de la construction des identités et notamment des identités genrées, les publics se révélant toutefois actifs et s'appropriant le texte médiatique. C'est donc selon cette approche de la réception que l'auteure interroge, à partir de l'étude d'une série télévisée et de la scène slam, les processus de production des identités féminines dans le contexte des Antilles françaises, en postulant que l'identité genrée – ici l'identité féminine – se construit au sein d'une interdiscursivité qui confronte les discours de groupes d'individus inscrits au sein d'une communauté culturelle d'interprétation. L'analyse des discours des téléspectatrices et des slammeuses révèle ainsi selon l'auteure des confrontations, des négociations, des résistances à propos des assignations identitaires dont elles font l'objet ainsi que des normes et des règles de comportements féminins auxquelles elles doivent se conformer.

Après La Réunion et les Antilles françaises, c'est Haïti que Yolaine Parisot met à l'honneur dans sa contribution intitulée « Incorporations haïtiennes du politique, *passing, empowerment* et "intersectionnalité" : réflexions sur une histoire genrée des littératures caribéennes, d'Ida Faubert à Zadie Smith », dans laquelle elle montre que, contre une certaine littérature haïtienne qui privilégie un discours théorique et critique masculin, les œuvres d'Ida Faubert, de Marie Vieux-Chauvet, de Yanick Lahens et de Kettly Mars, mises en perspective avec celles des anglophones Nella Larsen, Edwidge Danticat et Zadie Smith, déploient un *empowerment* littéraire qui, s'opposant à la « ligne de couleur » et à l'histoire silenciée, recourt à la mise en fiction comme à une incorporation du politique et propose un autre – « alternationaliste » – du discours critique et théorique.

Enfin, c'est au tour de l'aire mauricienne d'être appréhendée par Vicram Ramharai dans son article intitulé « Elles reterritorialisées par les Ils dans les récits coloniaux à Maurice. Préalable pour des revendications féminines », texte qui questionne l'exclusion des femmes dans la littérature mauricienne à l'ère coloniale, même s'il existe selon l'auteur des modalités et des formes de participation des femmes à cette littérature. Cette exclusion/inclusion passerait ainsi en partie par une déterritorialisation/reterritorialisation de l'espace féminin dans les récits, les femmes cherchant à dégager leur place dans un environnement qui leur est hostile, selon un paradigme du déplacement/de l'appropriation du territoire qui aiderait à penser les mécanismes de construction, de déconstruction ou de légitimation des femmes et de leur sentiment d'identité à l'intérieur de cet espace mimétique.

Le deuxième chapitre de ce livre, « Résistance et féminisme dans l'océan Indien », s'ouvre par la contribution de Myriam Paris intitulée « "Nous qui versons la vie goutte à goutte" : les féministes réunionnaises face à la biopolitique coloniale (1946-1958) ». L'auteure y affirme que, durant cette période, les Réunionnaises étaient exposées à des grossesses fréquentes et souvent non désirées. De ce fait, beaucoup d'entre elles considéraient la maternité comme un fardeau, une source de travail et

d'exploitation supplémentaire. En s'auto-désignant comme « mères réunionnaises » ou « mères créoles » et en politisant la maternité, les féministes créoles chercheraient ainsi à révéler et transformer les conditions matérielles d'existence des femmes, à tracer des perspectives pour les rendre à même de reprendre un contrôle sur leur vie, leur travail et leur corps. En retraçant l'histoire de la formation de la section réunionnaise de l'Union des femmes françaises et en examinant l'organisation et la racialisation du travail reproductif assuré par des femmes dans la société réunionnaise des années quarante et cinquante, il s'agit donc pour l'auteure de montrer qu'en politisant leur expérience de la maternité, les féministes réunionnaises contestent une biopolitique passant par le contrôle du corps et du travail des femmes.

Le deuxième texte de ce chapitre prolonge et complète l'article de Myriam Paris en ce que son auteure, Emeline Vidot, y étudie « Les enjeux de la construction des revendications féministes à l'île de La Réunion au lendemain de la départementalisation. L'exemple de l'Union des Femmes de La Réunion : la première organisation de femmes dans l'île ». C'est le silence autour de l'histoire des femmes et de leur action depuis des décennies à La Réunion qui a incité l'auteure à proposer une réflexion sur le féminisme réunionnais qui montre d'abord que le développement de la première association féministe dans l'île est étroitement lié aux luttes de décolonisation, notamment par le biais de combats communs avec le Parti Communiste Réunionnais, puis qui analyse les principales actions menées depuis 1958 ainsi que la façon dont l'UFR a contribué à construire l'émancipation des femmes réunionnaises par leur émergence sur les scènes sociale et politique.

Le troisième texte de ce chapitre nous fait rejoindre les rivages de « l'île-sœur » grâce à Markus Arnold qui questionne le lien entre « Féminisme postcolonial et littérature mauricienne » afin de montrer, en partant de l'examen d'un fait divers survenu à Maurice, comment les écrivaines mauriciennes contemporaines abordent les questions sociales et témoignent d'un engagement anticapitaliste qui dévoile fréquemment, derrière les histoires intimes, une conscience critique au sujet de la globalisation néolibérale. Il s'agit d'abord pour l'auteur de dégager quelques aspects centraux de la pensée féministe postcoloniale qui paraissent particulièrement significatifs pour l'étude de plusieurs œuvres d'écrivaines mauriciennes qui pensent les identités féminines contemporaines dans leur multiplicité et leur complexité. L'auteur propose ensuite une réflexion sur la question de savoir si le travail spécifiquement postcolonial de ces auteures peut aussi se conjuguer avec le repérage d'éventuelles particularités féminines du texte littéraire, aussi discutable que puisse être la notion d'« écriture féminine ».

Dans la contribution suivante, intitulée « De la thalassologie à la Relation : la voix de Charlesia Alexis, entre mémoire, ressassement et lutte pour les droits humains », Emmanuel Bruno Jean-François traite du

déracinement des Chagossiens dont les revendications restent encore largement ignorées en dehors des frontières insulaires de l'océan Indien. Or, durant ces dernières décennies, la cause des Chagossiens a été largement et littéralement portée par des voix de femmes, notamment celle de Charlesia Alexis, décédée en exil en 2012 mais dont l'expression artistique engagée continue aujourd'hui de transmettre un patrimoine oral et rythmé, érigé en contre-pouvoir face à des puissances dominantes et complices usant de stratégies d'effacement. L'auteur montre ainsi comment cet engagement créatif lui paraît pertinent lorsqu'il est rapporté au concept de thalassologie, appliqué par Markus Vink à l'océan Indien, concept qui permet d'analyser la façon dont la voix de Charlesia Alexis constitue, d'une part, un point d'intrication transgénérique et, d'autre part, la trace d'un dialogue, d'une solidarité et d'un relais qui transforment des productions et des performances artistiques diverses en un espace d'engagement et de résistance.

Le troisième chapitre de ce livre, « Jeux de voix des femmes des Caraïbes anglophones et francophones », s'ouvre par le texte de Véronique Bonnet, intitulé « Maryse Condé : Logiques de l'engagement et pouvoir de la littérature », lequel, à défaut d'analyser l'intégralité de l'œuvre de Condé pour appréhender l'incorporation du politique dans la vie et dans l'œuvre de l'auteure – entreprise impossible à mener dans les limites de l'article – se propose d'évoquer essentiellement le positionnement de Maryse Condé dans les textes qui se situent à chaque extrémité de son œuvre, *Heremakhonon* et *La Vie sans fards*, par rapport à deux situations historiques importantes : la période qui succède immédiatement aux indépendances de la plupart des pays d'Afrique ainsi que le mouvement indépendantiste et identitaire aux Antilles dans les années 1980 et 1990. S'appuyant sur la notion de « texte caché » de James C. Scott, elle montre, dans ces œuvres comme dans la trajectoire de l'auteure, comment se mettent en place diverses stratégies de résistance et d'engagement.

Dans le texte suivant, intitulé « Jeu de voix, enjeu de pouvoir : le "partage du sensible" dans *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* », Corinne Duboin montre comment ce premier récit d'esclave publié en Angleterre par une femme de couleur en 1831 contribua au mouvement abolitionniste et participa à la circulation des idées au sein de l'Atlantique noir. Il s'agit en effet d'une œuvre subversive hétérogène qui donne à entendre une pluralité de voix parfois discordantes, dont celle de la narratrice qui livre un récit personnel dénonçant les atrocités d'un système colonial esclavagiste dans les îles de la Caraïbe anglophone. Les tensions de l'œuvre, générées par différents écarts discursifs et idéologiques, renvoient à la question de la subalternité et de la prise de parole, accordée, distribuée, hiérarchisée, contrôlée. En s'appuyant sur le concept de « partage du sensible » développé par Jacques Rancière, l'auteure entend, d'une part, s'interroger sur le récit d'esclave et l'écriture de soi pamphlétaire en tant qu'espace littéraire « démocratique » et, d'autre part, explorer les ambiguïtés

d'un texte composite dont l'agencement et les significations sont liés à des enjeux de pouvoir, déterminés par l'intersection de paradigmes tels que l'identité raciale, le genre et la classe sociale, dans l'Empire britannique du début du XIXe siècle.

Dans l'avant-dernière contribution du chapitre, intitulée « Les jardins maternels des femmes caribéennes en poésie (Olive Senior, Lorna Goodison et Derek Walcott) », Nicole Ollier analyse la façon dont, chez les poètes de la Caraïbe, les jardins prolifèrent, la métaphore du jardin étant entendue comme la représentation des activités et du rôle de la femme en terre caribéenne, au sein de la sphère privée comme publique, dans la perspective de l'héritage postcolonial. Il s'agit en effet pour l'auteure d'étudier les stratégies de survie dont cette métaphore témoigne, la magicienne devenant thaumaturge dans la famille matrifocale et assumant à la fois les métiers de couturière, lingère, cuisinière, pour atteindre le rôle de rédemptrice ou passeuse d'âmes, ou encore de scribe de l'au-delà.

Enfin, dans le texte clôturant ce chapitre et intitulé « Entre l'Image et le Texte : Le Je(u) de l'avenir dans les œuvres de Roseman Robinot », Cathy Jones montre comment la Martiniquaise et Guyanaise, danseuse, peintre, plasticienne et écrivaine Roseman Robinot nous invite à explorer le passé, le quotidien et l'avenir dans un travail protéiforme et nomade qui nous ramène toujours à un corps présent mais impossible à saisir : son œuvre met ainsi en scène de façon continue le local, mais ouvre également des pistes qui mènent à des lieux mouvants, caractérisés par certains éléments qui se répètent et qui définissent un espace féminin où l'on ressent la forte présence du quotidien, mais où l'on fait aussi l'expérience de ce que Pierre Ouellet définit comme « une transcendance du sujet qui se dépasse dans une intersubjectivité en acte et qui crée et recrée les communautés[31] ».

Le quatrième chapitre de cet ouvrage, « Images ambivalentes des femmes insulaires du XVIIIe siècle à nos jours », s'ouvre par la contribution de Chantale Meure, intitulée « Îles réelles, îles rêvées : des femmes et des îles au XVIIIe siècle », dans laquelle l'auteure constate que les deux aires géographiques abordées – Antilles et océan Indien – se distinguent nettement : d'une part, si la première relève d'une géographie physique et économique assez bien circonscrite, la deuxième demeure dans un flottement propice aux inventions utopiques ; d'autre part, si les histoires se situant aux Antilles se centrent sur des héroïnes, celles de l'océan Indien se focalisent sur un couple fondateur d'une nouvelle colonie ou sur la confrontation d'un héros masculin avec la population exclusivement féminine d'une île inconnue. Il s'agit donc pour l'auteure d'étudier ce que nous disent ces textes – d'une île à l'autre, d'une aire à l'autre – des femmes qui habitent ces espaces et d'interroger les réflexions sur le féminin dont ils sont porteurs.

---

31 OUELLET P., *Politique de la parole, singularité et communauté,* Montréal, Trait d'union, 2002, p. 9.

Dans l'article suivant, intitulé « Archives et genre : la place de la femme dans la correspondance des autorités de l'île de France au temps de la Compagnie des Indes, des débuts de la colonisation jusqu'à la fin du gouvernement de La Bourdonnais (1714-1746) », Philippe Le Treguilly propose une étude ayant pour point de départ la correspondance des autorités de l'île de France adressée à leur hiérarchie en métropole et traitant de la place de la femme dans ces échanges officiels, place qui se trouve à la mesure du rôle restreint que les administrateurs de la Compagnie, reflets de leur époque, voulaient bien lui accorder : si la recherche de l'auteur dévoile des stéréotypes conformes au rôle assigné à la femme par la société d'Ancien Régime, avec la bonne épouse, la femme libertine perturbatrice de l'ordre public, la sœur infirmière ou enseignante, elle met aussi au jour des figures de femmes que les hasards de la destinée ont fait échapper totalement à la norme.

Dans l'avant-dernier texte de ce chapitre, intitulé « L'originalité sauvage de la fille des tropiques ou l'insupportable légèreté de la femme créole pour la voyageuse européenne du XIXe siècle », Valérie Boulain se propose d'étudier la rencontre de la femme coloniale et de la femme insulaire dans *À travers le Monde. La vie orientale. La vie créole*, récit de voyage d'Adèle Hommaire de Hell en 1862 à la Martinique. À partir des travaux d'Elsa Dorlin, il s'agit pour l'auteure d'observer dans quelle mesure la rencontre textuelle des femmes insulaires, sujet d'écriture, et de la voyageuse, narratrice-sujet, permet le surgissement d'une écriture de l'universel et l'énonciation de nouveaux droits pour la femme républicaine.

Enfin, dans l'article refermant ce chapitre et intitulé « La femme des îles : une image ambivalente dans les productions coloniales et postcoloniales indianocéaniques et antillaises », Dominique Ranaivoson cherche à analyser, d'une part, comment les littératures coloniales et postcoloniales aux Antilles et à Madagascar ont contribué à construire l'imaginaire de la femme insulaire et, d'autre part, comment les écrivains insulaires d'hier et d'aujourd'hui jouent de ce stéréotype pour s'en libérer sans pour autant briser certains codes : cette production littéraire ne renvoie ainsi pas seulement selon l'auteure à un phénomène social avéré mais également à une conception de la littérature et à la vision du monde de chaque écrivain, en particulier à une alternative à la dialectique occidentale.

Le cinquième et dernier chapitre de cet ouvrage, « Pouvoirs, savoirs et sacré », s'ouvre avec la contribution de Carpanin Marimoutou intitulée « Sorcières et femmes fatales dans les contes créoles mauriciens et réunionnais », dans laquelle l'auteur montre comment la littérature écrite et orale signale la relation difficile, douloureuse et complexe que les habitants des îles créoles, venus de partout, en déficit d'origines, entretiennent avec un univers qui, à rebours du discours dominant actuel sur l'harmonie interculturelle propre aux mondes créoles, est posé, ressenti, écrit, comme un univers de pièges et de chausse-trappes, où il manque toujours un visa pour franchir les nombreuses frontières intérieures. Les contes créoles thématisent et

problématisent ainsi selon l'auteur ces données négatives pour interroger les possibilités d'instaurer des espaces de rencontre entre classes et origines différentes, mais aussi pour essayer de penser la question de la négociation entre genre féminin et masculin. Il s'agit par conséquent d'analyser la façon dont, à l'intérieur de récits qui reviennent sans cesse sur le thème de la domination, de l'injustice et de leur réparation pour tenter de proposer des modalités d'habitation de l'espace ou l'instauration de régimes de souveraineté plus justes, les figures féminines, le plus souvent dévalorisées, jouent cependant un rôle important dans cette appréhension d'un espace à venir, où vivre demeure une possibilité.

Dans l'article suivant, intitulé « Résistance et visions féminines surnaturelles des mondes créoles réunionnais, mauriciens et martiniquais », Sandrine Bertrand interroge les différentes représentations des personnages féminins aux pouvoirs surnaturels dans certains textes romanesques contemporains. Il s'agit ainsi pour l'auteure d'analyser la façon dont les visions surnaturelles des narratrices et des héroïnes forment une résistance renvoyant à une rupture avec l'idéologie dominante rationaliste et colonialiste qui conditionne les personnages.

Enfin, dans le dernier texte qui clôt à la fois ce chapitre et l'ouvrage, intitulé « La reconquête du brasier. La femme et le cycle rituel de la marche sur le feu à La Réunion », Loreley Franchina cherche à étudier les enjeux de la valence différentielle des sexes au sein du rituel de la marche sur le feu à l'île de La Réunion et à mettre en lumière la reconquête du brasier que certaines femmes ont accomplie grâce à la réappropriation active de cet espace rituel. En s'appuyant sur ses terrains d'observation, elle propose une analyse de cet événement dans une perspective dramaturgique en rapport avec ses aspects symboliques, religieux et socioculturels, les femmes qui marchent sur le feu devenant protagonistes de ce rituel dans le cadre des émergences des revendications féminines dans les mondes créoles.

Valérie ANDRIANJAFITRIMO-MAGDELAINE,
Université de La Réunion, LCF, EA 4549

Marc ARINO,
Université de La Réunion, DIRE, EA 7387

Chapitre 1

Assignations et constructions identitaires des femmes dans l'océan Indien et la Caraïbe

« Femmes débiles et amorales, hommes ivrognes et violents[1]. » Politiques racisées de la natalité, du travail, de la migration et de la sexualité à La Réunion, 1950-1980

Françoise VERGÈS
Chaire « Global South(s) », Collège d'études mondiales, Paris

Quel sens peut avoir l'analyse de la postcolonialité française ou du « cas français » du post-colonial ? On pourrait s'étonner d'une focalisation sur le cas français alors que l'analyse de la « globalisation » impose des approches qui dépassent la Nation, prend en compte les diasporas ou les conséquences d'événements mondiaux. Mais pour décoloniser la Nation, il faut, me semble-t-il, mieux comprendre ce qui s'est présenté comme national et ce qui a, ainsi, contribué à sa construction. La postcolonialité française doit être analysée pour sa singularité, pour ses liens entre républicanisme et colonialisme, pour les guerres coloniales qu'elle entreprend, pour les conséquences de « l'invention de la décolonisation[2] », pour les tensions provoquées par la présence en son sein de citoyens issus des immigrations post-coloniales qui provoquent replis identitaires et politiques xénophobes. Il y a une forme de *post-colonialité républicaine* qui mérite d'être étudiée.

Les républiques qui naissent dans la seconde partie du XXe siècle, la IVe et la Ve Républiques, sont toutes deux confrontées à l'empire colonial. Il faut savoir que faire de cet empire, puis que faire de l'héritage qu'il laisse. Guerres, massacres, crimes coloniaux, soutien à des régimes dictatoriaux, politique de la « Françafrique », et politiques « ultramarines » marquent l'histoire de ces deux républiques. La Ve, née des soubresauts d'une guerre coloniale, celle que la France a menée contre les Algériens, rassemble des

1 Expressions tirées du rapport d'une assistante sociale à La Réunion, cité par JABLONKA I., *Enfants en exil. Transfert de pupilles réunionnais en métropole (1963-1982)*, Paris, Seuil, 2007, p. 171.

2 SHEPARD T., *The Invention of Decolonization : The Algerian War and the Remaking of France*. Cornell University Press, 2008, traduction française : *1962. Comment l'indépendance algérienne a transformé la France*, Paris, Payot, 2012.

peuples qui ont des langues, des mémoires, des cultures, des histoires, des savoirs et des croyances qui leur sont propres, habitant des territoires situés dans des régions distinctes du globe, Caraïbes, Amérique du nord et du sud, océan Indien, territoires issus de son premier empire colonial esclavagiste et de son second empire colonial.

Ce contexte ne peut que conduire à une réflexion sur les politiques racialisées de contrôle de naissance, d'organisation du travail et de la migration que l'Etat déploie dans les années 1950-1980. L'usage de la notion de racisation ou de racialisation (assez proches l'unes de l'autre) s'appuiera ici sur la définition qu'en donne le sociologue Jean-Luc Primon :

> La racisation désigne le processus général qui associe l'altérité à une marque somato-biologique et qui repose sur cette croyance ordinaire en une différence et séparation naturelles des catégories d'êtres humains. Les notions d'ethnicisation, de racialisation ou de racisation œuvrent dans le même sens en mettant toutes trois l'accent sur le *caractère socialement construit des différences et leur essentialisation*[3]. (Je souligne)

Politiques de la natalité

Je me concentre sur les politiques étatiques de natalité, travail et sexualité à La Réunion parce que si ces politiques ont aussi été appliquées aux Antilles, il est important d'analyser la spécificité de chacune des situations. Or, à La Réunion, la présence d'un mouvement conservateur, réactionnaire et raciste, qui ne se limitera pas à la classe des « Gro Blan », mérite d'être explorée pour son rôle dans la fabrication du consentement à ces politiques, pour la manière dont ce groupe de conservateurs, lui-même traversé par des contradictions, des tensions, a appliqué des politiques racisées. Le rôle des acteurs locaux qui ont mis en place les politiques d'État ne saurait être négligé. La construction d'un monde binaire – métropole/ Réunion – masque l'instrumentalisation de politiques d'État ou leur refus, en réponse à des dynamiques locales. La Réunion est donc en elle-même un des sites de la postcolonialité française et, à ce titre, donne à voir des formes réunionnaises du postcolonial, des résistances et des traductions réunionnaises d'objectifs nationaux. L'État français est à analyser comme un acteur aux prises avec des réseaux mondiaux d'intérêts, économiques et politiques, dans lesquels il cherche à faire valoir ses intérêts et ceux de ses multinationales. Autrement dit, pour analyser les politiques racisées de

---

3 Et, concrètement, dans les analyses sociologiques, il est souvent difficile de distinguer ces concepts, sauf à dire que l'ethnicisation présume la mise en jeu d'un référent culturel ou ethnique (une même origine présumée) alors que la racialisation et la racisation font intervenir des marqueurs biologiques ou somatiques dans la catégorisation sociale : http://discriminations-egalite.cidem.org/index.php?page=5

contrôle des naissances, de travail et de migration, des années 1950 aux années 1980, plusieurs niveaux sont à mettre en perspective, local, national, régional, mondial et, dans chacun de ces niveaux, il faut étudier les rivalités entre idéologies, les outils de leur hégémonie, le système économique, la vie politique et les mouvements sociaux.

Natalité, travail, et sexualité ont toujours fait l'objet d'une attention particulière des États, particulièrement du point de vue de la classe et du genre. Dans les années 1950, une reconfiguration de ces politiques s'opère au niveau national et international. Un postulat s'impose : les femmes du Tiers Monde font trop d'enfants, leur fertilité est responsable de la pauvreté et du non-développement, il faut donc contrôler leur fertilité. Ce souci est contemporain d'une réorganisation de la main d'œuvre et de l'économie au niveau mondial, dans un contexte de Guerre froide, d'idéologie du « développement » et de décolonisation. En 1954, sous l'égide des Nations Unies, le premier congrès de l'après-guerre sur la population se réunit à Rome. La présence à ce congrès de l'Organisation internationale du travail (OIT), de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), de l'Organisation pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), de l'Organisation pour l'agriculture et l'alimentation (FAO) et de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (créée en 1945 pour réduire la pauvreté et qui sera intégrée à la future Banque mondiale) prouve l'importance de la question de la fertilité des femmes[4]. Lors de ce congrès, son président déclare que le

> […] grand problème qui hante aujourd'hui les esprits tout spécialement ceux des hommes politiques [*sic*] et non seulement à l'Occident, mais peut-être encore plus en Orient et en Extrême-Orient est l'accélération extraordinairement rapide de la population des pays économiquement sous-développés, notamment des pays asiatiques[5].

Sécurité, développement, migrations, éducation, travail, et santé sont désormais intimement liés à la question de la fertilité des femmes. Ces politiques de contrôle – dans lesquelles les États-Unis vont jouer un rôle central car ce sont leurs experts qui développent le plus clairement les liens entre sécurité et contrôle des naissances – s'appuient sur des études scientifiques de la population pour lesquelles des experts développent des formules mathématiques. États et organisations internationales interviennent désormais directement sur le corps des femmes. Le corps des femmes entre dans les politiques mondiales. Les outre-mer français n'échapperont pas à cette reconfiguration.

---

4 Le premier congrès international de la population se tient en 1927 à Genève, inspiré par le mouvement pour le contrôle des naissances lui-même alors influencé par l'eugénisme.

5 TABAH L., SAUVY A., « Le Congrès mondial de la population, Rome, 31 août - 10 septembre 1954 », *Population*, 1954, n°4, p. 699-710, p. 708.

Avant de poursuivre, je tiens à préciser que j'approuve le droit individuel des femmes au contrôle de la maternité ou à l'exercice de leur sexualité, pour lequel je me suis d'ailleurs battue et me bats encore. Ce que j'analyse ici ce sont des politiques étatiques racialisées. Pour les femmes des DOM, sociétés issues de l'esclavage et du statut colonial, vouloir échapper à la servitude masculine, aussi millénaire que la pauvreté, était évidemment un droit. Mais ce droit est intervenu dans un contexte précis, celui d'une modernisation sur le modèle européen, d'une intégration à l'hégémonie culturelle française, d'une destruction des industries locales, d'une reconfiguration de la masculinité et de la féminité et de luttes culturelles, politiques et sociales de décolonisation. Les étudier comme indépendantes de ces mutations revient à segmenter de manière artificielle les transformations sociales et culturelles à La Réunion.

Un choix politique, le « développement impossible » des DOM

Le mardi 18 février 2014, l'Assemblée nationale votait un texte qui reconnaissait la « responsabilité morale de l'Etat » dans l'affaire des « Enfants de la Creuse », ces 1 630 bébés et enfants réunionnais arrachés à leur famille, déracinés, et envoyés de force dans l'Hexagone entre 1963 et 1982[6]. Pour Ericka Bareigts, députée de La Réunion qui avait porté la résolution, c'était « l'occasion d'écrire une nouvelle page de l'histoire de France et de corriger cette lacune mémorielle[7] ». Le choix « qui a été fait à l'époque était mauvais » ajouta-t-elle. Moins de 40 députés sur les 577 que compte l'Assemblée assistaient au débat. La résolution fut adoptée par 125 voix sur 139 votants.

Il ne sera pas question ici des désespoirs, de la honte et des suicides qu'entraîna cet exil pour des enfants réunionnais, mais des expressions et des lieux communs dans des déclarations d'élus et dans les médias qui sont apparus à cette occasion pour expliquer cet abus de pouvoir. Je veux parler des expressions comme « surpopulation dans les territoires ultra-marins[8] »,

---

6 Le journaliste Philippe Triay (Outre-mer 1ère) note qu'à part *L'Humanité*, *Libération* et *Le Monde*, la presse nationale n'a pas parlé de cette décision et demande : « La France a-t-elle peur d'affronter les pages sombres de son histoire ? » : http://www.la1ere.fr/2014/02/19. Sur « l'affaire des enfants de la Creuse, » voir : ASCARIDE G., SPAGNOLI C. et VITALE P., *Tristes tropiques de la Creuse*, Ille-sur-Têt, éditions K'A, 2004 ; JABLONKA I., *op. cit. ; Une Enfance en exil* film documentaire de William CALLY, 2013 ; *Arrachée à son île*, film réalisé par Patrice DUTERTRE, 2002, écrit par Marie-Thérèse GASP emmenée à l'âge de 3 ans dans l'Hexagone ; LEMAI E., *La Déportation des Réunionnais de la Creuse, témoignages*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; LURET W., *Ti'Paille-en-queue : les enfants déportés de La Réunion*, Paris, éditions Anne Carrère, 2002.

7 http://www.assemblee-nationale.fr/14/cri/2013-2014/20140171.asp#P199669

8 http://www.lexpress.fr/actualite/politique/les-enfants-reunionnais-de-la-creuse-vont-ils-

« impossibilité de résoudre localement les questions démographiques et économiques de ces îles », « île sous-développée, confrontée à une poussée démographique inquiétante, plongée dans une misère profonde et plombée par un chômage endémique », conditions qui pouvaient constituer un « terreau fertile pour les velléités autonomistes[9] ». Étonnée par ce consensus, j'ai voulu rechercher son origine et analyser les conséquences de ce cadre de pensée qui liait « surpopulation, impossibilité de résoudre localement les questions démographiques et économiques, et île sous-développée plongée dans une misère profonde et plombée par un chômage endémique ». Je voulais comprendre à partir de quand un cadre de pensée qui posait l'équation surpopulation/développement impossible/organisation de la migration s'était imposé et comment ce cadre de pensée avait conduit à poser que « L'Avenir est ailleurs » et à élaborer des politiques sur cette « vérité ».

En recherchant l'origine du triptyque, « surpopulation, impossible développement et nécessaire migration », j'ai constaté qu'il est présent dès 1945 alors que le gouvernement de la IVe République repense ce qui constituera son espace économique, culturel, et politique. Son objectif est de reconstruire l'infrastructure de la France, détruite par les bombardements et les combats de la Seconde guerre mondiale, en la modernisant dans le contexte de la construction du marché commun et de l'hégémonie nord-américaine mais aussi de voir quel sera l'avenir de son empire colonial. Les Nations Unies, à la création desquelles la France a participé, ont adopté le principe d'autodétermination des peuples et les États-Unis souhaitent la disparition des empires coloniaux européens afin d'établir leur hégémonie. De Gaulle a promis aux peuples des colonies africaines qui avaient spontanément rejoint les Forces françaises libres qu'ils pourraient établir une nouvelle relation avec la France, fondée sur l'égalité et le respect. La IVe République se préoccupe du futur de son empire et propose la solution politique de l'Union française.

Dans le domaine économique, le plan Monnet (1947-1954), premier plan élaboré pour la reconstruction de la France, se donna pour objectif de « répondre à une situation de retard économique et de pénurie : faire redémarrer l'outil de production et satisfaire des besoins essentiels de la population, élever le niveau de vie et améliorer les conditions de l'habitat et de la vie collective », et pour cela, il fallait accroître la production des territoires d'outre-mer. La question d'ordre financier était cependant inséparable de la question politique puisque les ressources de l'empire colonial occupaient une place importante dans la reconstruction[10]. Le gouvernement

---

enfin-pouvoir-tourner-la-page_1453383.html#669zLPesk3kbff3s.99.

9 http://www.liberation.fr/politiques/2014/02/15/l-affaire-des-reunionnais-de-la-creuse-une-cicatrice-a-recoudre_980321.

10 La littérature consacrée à cette époque ne tient pas compte de la question des outre-mer. L'introduction de Gérard Bossuat donne une bonne bibliographie des ouvrages sur cette époque dont ceux sur une vision américaine : *La France, l'aide américaine et la*

français comptait sur les pays de l'Union française pour fournir le pétrole ou les minerais dont il avait besoin. Or, ces anciennes colonies, qui devaient constituer un « point d'appui de la renaissance politique et économique », étaient « dans un état de sous-développement extrême[11] ». Où trouver l'argent pour à la fois reconstruire la France et moderniser les infrastructures servant à acheminer les richesses de l'Union française ? Les banques, y compris celles qui étaient nationalisées, se faisaient prier pour financer les projets de modernisation[12]. Pour les dirigeants français, la « confrontation possible avec l'URSS renforçait le sentiment que la faiblesse de la France dans les colonies était dangereuse, mais les Français savaient aussi que le capital français était incapable d'effectuer l'effort nécessaire au développement de l'Union française. Les seuls capitaux disponibles étaient américains[13] ». Durant la guerre, les États-Unis avaient exprimé leur intérêt pour les richesses des colonies françaises et étaient prêts à y investir[14]. Une partie des dirigeants politiques français s'y opposa après-guerre, notamment dans la gauche communiste qui voyait dans l'impérialisme américain l'ennemi à venir. Mais pour le gouvernement, le Plan Marshall[15] vint à point pour répondre à ses préoccupations. Le Plan Marshall fut accepté en partie pour moderniser les infrastructures de l'Union française, autrement dit, « il faut aussi se référer aux problèmes du développement des territoires d'Outre-Mer » pour comprendre pourquoi il fut accepté[16].

L'opinion publique française ne se sentait pourtant pas concernée par ces débats. Les journaux parlaient de l'acheminement du blé de Russie pour combler les manques du marché français, du débarquement des troupes françaises au Tonkin, du tribunal de Nuremberg, des procès des collaborateurs, de l'Algérie (événements de Sétif et Guelma en 1945) et de l'Indochine, mais surtout de la reconstruction et du manque de vivres, des femmes qui prenaient d'assaut les hangars où étaient entreposés les vivres ou de l'absence de bois de chauffage. Le présent et le futur des habitants de terres qui avaient connu l'esclavage et le statut colonial ne pesaient guère au regard des problèmes de la France. Dans ce contexte, les territoires qui

---

construction européenne, 1944-1954. Volume I. Nouvelle édition en ligne. Vincennes : Institut de la gestion publique et du développement économique, 1997. http://books.openedition.org/igpde/2692

11 *Ibid.*, n.p.

12 *Ibid.*, n.p.

13 *Ibid.*, n.p.

14 STREIFF R., « Le plan Monnet et l'économie française en 1950 », *L'Information géographique*. Volume 14, n°5, 1950, p. 169-182. Il donne les chiffres de la production française en 1950 montrant que l'origine des produits (coton, essence, zinc…) signale l'importance des colonies : /web/revues/home/prescript/article/ingeo_0020-0093_1950_num_14_5_6013, consulté le 7/10/2014.

15 http://www.vie-publique.fr/documents-vp/plans1-2.pdf

16 BOSSUAT G., *op. cit.,* n.p.

allaient constituer l'espace postcolonial français glissèrent dans l'oubli. Ils furent progressivement présentés comme un fardeau pour la France. La rhétorique de leur coût s'imposa dès les débats autour du changement de leur statut.

Le débat de 1945, à l'Assemblée constituante, sur la proposition de loi tendant au classement de la Guadeloupe, de la Martinique, de La Réunion et de la Guyane française reflète ce glissement vers l'oubli et l'apparition de la rhétorique du coût. Les députés des quatre « Vieilles » qui portaient cette demande, tous élus avec de larges majorités et qui rejoignirent le groupe communiste à l'Assemblée constituante, firent un tableau très sombre de l'état de leurs sociétés. Allant au-delà de l'assimilation administrative et juridique, ils défendaient une exploitation plus équitable des terres cultivables, la fin du colonat partiaire, la transformation du système bancaire local (établi à la suite de l'abolition de l'esclavage pour accueillir les indemnités versées aux propriétaires d'esclaves) et la création d'un office sur leurs produits d'exportation où siégeraient des « représentants qualifiés des organisations ouvrières et paysannes[17] ». Ils n'obtinrent pas satisfaction. Les représentants du gouvernement faisaient valoir deux priorités, la modernisation et le redressement de la France. Lors du débat à l'Assemblée, Pierre Truffaut, député MRP et rapporteur de la commission des finances et du contrôle budgétaire pour la proposition de loi, signala qu'il fallait déterminer le coût qu'entraînerait ce classement avant de se prononcer et il réserva son avis[18]. Il fallait déjà compter avec le poids des guerres coloniales sur le budget national. Marius Moutet, ministre de la France d'outre-mer[19], s'inquiéta de l'intégration de 800 000 à 900 000 personnes dans la masse de celles qui bénéficient de l'application des lois sociales et notamment des lois sur les assurances sociales alors que la France connaissait des compressions budgétaires considérables. La priorité était aux « Français » qui avaient souffert des privations et des destructions de la guerre, et non aux citoyens des outre-mer qui avaient pourtant connu des privations considérables pendant la guerre, dont l'économie était soumise au pacte colonial et qui, après trois siècles de colonisation française, étaient dans la misère. Mais leurs priorités disparurent derrière les guerres coloniales et la reconstruction de la France auxquelles ils durent participer.

Des représentants de l'État partageaient pourtant le constat de misère de ces sociétés. En novembre 1947, le préfet de La Réunion, Paul Demange,

---

17 *Ibid.*

18 VERGÈS F., « La loi du 19 mars 1946. Les débats à l'Assemblée Constituante », Saint-Denis de La Réunion, *Etudes et documents 1946-1996*, 1996, p. 85-86.

19 Marius Moutet (1876-1968) fut ministre des colonies de 1936 à 1938. Il militera pour la création du FIDES, le Fonds d'Investissement pour le Développement économique et social des territoires d'outre-mer.

dénonçait « l'état sanitaire effrayant de la population[20] » et dans un rapport sur la situation sanitaire de l'île, l'Inspecteur Général Finance (1948) signalait « une insuffisance notoire de médecins, de personnel qualifié, l'indigence des établissements hospitaliers, la quasi-inexistence d'un service d'hygiène, l'absence de moyens de transport sanitaire, facteurs qui expliquent en partie cette déficience générale de la santé des habitants de l'île que viennent aggraver les conditions économiques défavorables dans lesquelles se débat La Réunion[21] ». Mais ces hauts fonctionnaires évitaient soigneusement de faire état des causes de cette misère. La reconfiguration de l'espace « République française » exigeait que soit oubliée l'histoire coloniale, que ses héritages soient masqués et que la misère apparaisse comme la conséquence d'une irresponsabilité locale ou de causes mystérieuses.

Pour les experts du premier plan gouvernemental d'après-guerre (1947-1954) « l'accroissement de la population » était le « problème *majeur* » des futurs départements d'outre-mer, et leur conclusion était qu'« en fait il n'y a qu'une seule issue à *l'encombrement démographique* de ces trois départements : l'émigration[22] ». « Encombrement démographique », l'expression était parlante. Les sociétés d'outre-mer, si l'on suit la définition du terme « encombrement », étaient considérées comme des *objets* encombrants, prenant de la « place à l'excès par le volume », elles étaient « en trop grand nombre pour un espace donné[23] ». Elles faisaient amas, bouchon, elles engorgeaient, étaient en surabondance. La logique comptable de 1946 se doublait d'une logique de gestion des nombres et des corps dont le vocabulaire (« encombrement ») faisait écho à la notion de « biens meubles » du Code noir. L'État continuait à gérer des « corps-objets » dans les outre-mer.

Les femmes esclaves avaient servi de « ventres » et leurs enfants, dont elles pouvaient être séparées par le caprice du maître, étaient des marchandises entrant dans le capital de leurs propriétaires[24]. Les politiques de la traite négrière, de l'esclavage, de l'engagisme et du contrôle de l'entrée des migrants étaient soumises aux besoins de l'économie coloniale et la

---

20 Cité dans « Les politiques en matière d'action sociale à La Réunion depuis 1946 : un survol historique », document en ligne : http://www.irtsreunion.fr, consulté le 6/10/2014.

21 COMBEAU Y., EVE P., FUMA S. et MAESTRI E., *Histoire de La Réunion de la colonie à la Région*, Paris, SEDES, 2001, p. 140-141.

22 CAOM : Fonds Ministériel, carton 64 FIDES, note verbale, 1955, p. 2. Cité par MILIA M., « Histoire d'une politique d'émigration organisée pour les départements d'outre-mer », *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne], Spécial | 1997, mis en ligne le 16 mars 2011, consulté le 14 avril 2014. URL : http://plc.revues.org/739 ; DOI : 10.4000/plc.739. Souligné par moi.

23 *Trésor de la langue française* en ligne, consulté le 4/10/2014.

24 Voir : DORLIN E., *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006 ; OUDIN-BASTIDE C., *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII-XIXe siècles)*, Paris, La Découverte, 2005.

reproduction était gérée par une gestion des flux et par le contrôle du ventre des femmes dominées. La gestion du nombre des esclaves, puis des engagés et des migrants, jusqu'à la moitié du XXe siècle, avait suscité des débats de juristes et de comptables – quel statut ? Quel code de loi ? Qui ? Où ? Comment ? – qui tenaient compte de décisions géopolitiques : quelles conventions ? Avec qui ?

À l'issue de la Seconde guerre mondiale, ces terres n'apparaissaient plus comme des terres de reproduction de corps voués à la servitude. La départementalisation, avec sa promesse d'égalité, mettait en danger la politique de contrôle de la population qui s'était exercée jusqu'ici. En effet, les députés de Gauche qui l'avaient arrachée, et les mouvements locaux de femmes, avaient insisté sur la dimension sociale de leur combat et ils s'appuyaient sur le nouveau statut pour réclamer des améliorations des conditions de vie. On pouvait s'attendre à un recul de la mortalité maternelle et infantile. Le contrôle des naissances devint alors un enjeu.

Le « problème démographique » vint à point pour justifier des choix politiques. L'argument de « l'encombrement démographique » conduisit inévitablement au constat d'impossible développement et à une seule issue, l'émigration. Elle conduisit aussi à des politiques de contraception visant spécifiquement les femmes des outre-mer. Ce discours fut repris par des experts nationaux et par des élus et experts locaux. Il fut mis en actes dans des politiques et des pratiques, donnant naissance à de nouvelles représentations (assistanat, pathologie), à des clichés, à des métiers (travailleurs sociaux, psychiatres, médiateurs) et à un nouveau maillage de la société pour mieux gérer les corps. La métaphore d'encombrement démographique fut un formidable outil pour forger une association spontanée, émotionnelle avec la misère et pour projeter des idées générales et abstraites. Devenant un outil d'information, la métaphore de la « démographie galopante » construisit un cadre de pensée qui orienta le débat. L'abstraction de ces notions assénées par des experts masquait leur violence qui elle-même masquait une violence historique. Mais l'abstraction rassure, elle met à distance la dimension humaine, la chair, le corps, les sentiments, elle institue un éloignement utile à des politiques de gestion des corps. Dès 1945, un cadre de pensée impose aux sociétés des DOM des politiques gouvernementales qui partent du postulat que le développement est impossible, que la natalité doit être contrôlée et que la migration est inévitable.

Politiques racialisées de la natalité

À la Libération, en France, un consensus se crée,

> […] autour de l'idée d'une politique de population volontariste renforcée en cela par la création d'un ensemble d'acteurs et d'institutions : essor de la

> protection maternelle et infantile, du secteur de l'enfance inadaptée, extension et professionnalisation des services sociaux, évolution et développement du droit de la famille, création de l'Institut national d'études démographiques, organisation d'une représentation des familles, mise en place des caisses d'allocations familiales, création d'un Ministère de la Population[25].

On assiste à une « surproduction institutionnelle[26] » autour des politiques de natalité. Dans les années 1960, pour De Gaulle et son gouvernement, la baisse de la natalité en France ne saurait être compensée par l'immigration. Natalité et identité nationale étaient inséparables (la Gauche soutenait cette politique). En 1966, le ministre des Affaires sociales, Jean-Noël Jeanneney déclarait devant l'Union nationale des associations familiales (l'UNAF[27]) : « l'accroissement de la population ne doit pas reposer sur un recours massif à l'immigration » car « les candidats à l'immigration présentant les qualités physiques, morales et professionnelles souhaitables ne sont pas en nombre illimité[28] ». Cette approche civilisationnelle et racialisée était partagée par son collègue Michel Debré. Mais alors que Jeanneney soutenait la proposition faite par le député gaulliste Lucien Neuwirth, tendant à libéraliser la délivrance de la pilule contraceptive mais « à la condition qu'elle soit contrebalancée par une politique nataliste renforcée[29] », Debré s'opposait à toute politique de contraception[30]. Pour lui,

> [...] la traditionnelle mission de la femme : donner la vie, assurer la famille, perpétuer l'espèce, ne s'efface pas entièrement mais, accompagnée d'autres facteurs psychologiques et sociaux, s'atténue très fortement aussi, au point que certaines tendances idéologiques considèrent cette mission féminine comme une charge insupportable, sans oublier l'évolution de la responsabilité de l'homme, ou plutôt son aggravation, qu'un tel texte libère peut-être plus complètement qu'il ne libère la femme[31].

---

25 SANDRON F., « Une politique de population à contre-courant ? La Réunion dans les années 1960-70 » : https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/demo/.../Sandron(4).pdf, p. 5.

26 *Ibid.*

27 L'UNAF est l'enfant de la « Fédération Nationale des Familles » créée sous le régime de Vichy « Loi Gounod » (DL du 29 décembre 1942). En 1945, malgré des contestations, la vision corporatiste de la représentation familiale est reprise par l'ordonnance du 3 mars 1945. La nouvelle organisation baptisée UNAF reprend l'essentiel des dispositions vichystes (le monopole de représentation, l'organisation pyramidale) à quelques différences près : la tutelle de l'État est allégée et l'association locale unique disparaît.

28 KOCHER-MARBOEUF E., *Le Patricien et le Général. Jean-Marcel Jeanneney et Charles de Gaulle 1958-1969. Volume II.* en ligne, consulté le 9/10/2014 : http://books.openedition.org/igpde/1103

29 *Ibid.*

30 Intervention de Michel Debré lors du débat sur la Loi Veil à l'Assemblée nationale en 1975 : www.ina.fr/video/CAF94038291 ; www.ina.fr/video/CAF94038291

31 *Ibid.*

Debré insistait sur le lien entre la natalité et la grandeur d'une Nation : « Renoncer au fait que le couple doit procréer, renoncer à la mission féminine d'être la source de la vie, c'est accepter qu'une nation, une civilisation se couchent pour mourir[32]. »

Dans les outre-mer cependant, réduire la natalité ne menaçait pas la grandeur de la nation française et sa « civilisation ». En 1948, l'inspecteur des Finances concluait dans un rapport que « la surpopulation de La Réunion est permanente et définitive[33] » et qu'il fallait rapidement organiser une politique de contrôle des naissances et l'émigration[34]. En 1949, la Direction Départementale de la Population de La Réunion reprenait la notion de surpopulation et un rapport de 1955 confirmait les conclusions de 1947. En 1956, un article paru dans *Le Monde* avait pour titre « Le problème réunionnais est d'abord d'ordre démographique ». Il y avait donc un « problème réunionnais » et des institutions furent chargées de le résoudre car l'État ne pouvait confier aux Réunionnaises et Réunionnais, en quelque sorte responsables de leur situation, le soin d'élaborer leur propre politique.

Contrôler les naissances et organiser l'immigration vers l'Hexagone devinrent les seules issues au « problème réunionnais ». Des éléments nouveaux facilitèrent la mise en place de ces politiques post-coloniales : la mise en disponibilité de Michel Debré, qui avait perdu ses mandat nationaux et était un adversaire déclaré de la décolonisation et du contrôle des naissances comme du contrôle par les femmes de leur fertilité ; la mobilisation des conservateurs locaux, leur mépris des femmes du peuple et leur racisme dans la mise en place de ces politiques ; la découverte de nouveaux moyens de contraception ; et l'émergence d'une psychiatrie post-coloniale qui théorisa une « pathologie » propre aux sociétés d'outre-mer. Les élus locaux étaient encore tous issus de la caste des « Gro Blan », cette classe possédante qui constituait le leadership de la Droite locale. Son calcul de faire appel à Debré pour contrer la montée des idées autonomistes se révéla très fortuite. Debré qui avait échoué à préserver l'Algérie française fit de La Réunion le laboratoire de sa politique d'intégration postcoloniale, un mélange de modernisation, de paternalisme, de conviction de la grandeur française et de la supériorité de sa culture. Il mit en place avec vigueur la politique gouvernementale établie en 1947. Cette contradiction entre deux politiques – encourager une baisse des natalités et l'émigration massive dans les DOM *et* mener une campagne virulente contre le contrôle des naissances et contrôler l'émigration – n'était qu'apparente. Elle s'inscrivait dans la continuité d'une bio-politique coloniale où la politique nationale de contrôle des

---

32 www.assemblee-nationale.fr/histoire/michel-debre/.../27111979.asp

33 Cité par DROZIN G., « Les politiques sociales en matière d'action sociale à La Réunion depuis 1946 : un survol historique », octobre 2001.
En ligne : http://www.irtsreunion.fr/IMG/file/observation/histoire.pdf

34 SANDRON F., *op. cit.* p. 6.

classes dangereuses se doublait de la différence établie entre population blanche et non-blanche. Autrement dit, la politique nataliste nationale – contrôler et discipliner la sexualité des femmes de la classe ouvrière, célébrer une maternité au service de la Nation et de l'ordre patriarcal – se reconfigurait dans les DOM en politique racialisée : contrôler et discipliner les femmes pauvres *et* non blanches et stigmatiser les hommes non blancs.

Il faut cependant amender le récit historique hégémonique qui raconte l'histoire des années entre 1946 et 1980 comme celle d'une sortie de la misère tout en acceptant que la loi de 1946 mit du temps à être appliquée, avec l'arrivée d'un homme providentiel, Michel Debré, qui modernise l'île. La réduction de ces années à un combat entre deux hommes Michel Debré/Paul Vergès masque une histoire plus complexe de nouvelles alliances entre petits blancs et population *kaf* des villes, entre ouvriers des usines et dockers, entre ouvriers et petits fonctionnaires, d'une droite plus fragmentée qu'il n'y paraît, d'une présence hégémonique de l'Église, de l'accès progressif d'une partie de la population aux joies du consumérisme. La version binaire est réductrice et masculiniste (seuls les hommes agissent), elle ignore le rôle de la société, elle ne tient pas compte des contextes locaux, nationaux et globaux, de la sociologie de l'île, de l'existence d'une droite conservatrice propre à l'île ou de l'histoire des idées révolutionnaires, communistes et du marxisme dans les sud. Le cadre historique croisant le local, le national et le global est autrement plus complexe. Localement : l'extension des privilèges coloniaux associés à la fonction publique d'État à tous les fonctionnaires, le BUMIDOM, l'Ordonnance Debré (qui permit à l'État de muter du jour au lendemain des fonctionnaires des outre-mer et qui visera des leaders syndicaux et politiques opposés aux politiques gouvernementales), les grandes grèves contre les fermetures d'usine, les luttes de féministes réunionnaises contre les politiques étatiques de contraception, les luttes pour la reconnaissance des droits culturels et civiques (pour la reconnaissance des langues créoles, des rites et pratiques religieuses non-catholiques…), la censure de la presse, la répression de l'État, les liens établis par les mouvements politiques locaux avec des mouvements anti-impérialistes dans leur région respective, l'arrivée de plus en plus importante de fonctionnaires métropolitains, les progrès dans l'éducation et la santé, l'arrivée de la société de consommation, les reconfigurations de la féminité et de la masculinité et la réorganisation du monde du travail. En France, les « Trente Glorieuses », le démantèlement du second empire colonial dans des guerres brutales ou des insurrections écrasées dans le sang (Madagascar, Cameroun, Indochine, Algérie), la répression contre les opposants aux guerres coloniales, l'émergence de nouveaux mouvements féministes et sociaux, la création de nouvelles industries, la modernisation de la France, le bouleversement de 1968, la construction de l'Europe, la dénonciation du goulag, les mobilisations contre les guerres impérialistes et les luttes pour la contraception et l'avortement. Et

globalement, les décolonisations, la Guerre froide, la création de bases militaires, les mouvements sociaux, les luttes contre le racisme.

Mais alors qu'en France, la publicité pour la contraception était encore un délit sévèrement puni et l'avortement un crime, l'État institua des exceptions pour les DOM. Dès 1960, la vente libre de préservatifs fut instituée à La Réunion et l'État mit en place des organismes chargés de l'éducation des femmes à la contraception. Il fallait cependant apaiser l'Église adversaire du contrôle des femmes sur leur sexualité mais alliée puissante et importante dans la politique de pacification postcoloniale. En 1961, un membre de la commission locale du Plan à La Réunion rappelait qu'il fallait organiser une campagne « discrète » en faveur de la limitation des naissances pour ne pas heurter les sensibilités catholiques.

En 1962, le Directeur départemental de la Population de La Réunion faisait quatre propositions : intensifier l'émigration, créer des débouchés d'emploi, mener une action individualisée auprès des familles en faveur de la contraception et améliorer la répression en matière de droit d'abandon de famille[35]. Les femmes des DOM furent bientôt les récipiendaires de politiques de contrôle des naissances dont les Françaises étaient privées. Le décret d'application de la loi Neuwirth dans les DOM prévoyait la délivrance de contraceptifs à titre gratuit, la pose de stérilets sur les mineures de 15 ans sans autorisation parentale et la délivrance de contraceptifs aux mineures de 13 ans sur avis d'une assistance sociale et d'un médecin sans autorisation parentale. Le pouvoir était entre les mains des assistantes sociales, chargées d'entrer dans l'intimité des couples et des familles[36].

Ces politiques se doublaient d'un discours sur la sexualité des femmes réunionnaises. Dans *Une Politique pour La Réunion*, Debré la décrivait en ces termes :

> Depuis les débuts de la colonisation, les femmes de La Réunion ont eu des enfants sans compter. C'était nécessaire. L'île était déserte et la mortalité importante... Et n'oublions pas le manque naturel de souci des Créoles en matière de sexualité[37].

Ce discours racialisait les femmes et les hommes de l'île. Les nuits tropicales, ajoutait Debré, « encouragent une indifférence aux conséquences

---

35 DROZIN G. *op. cit.,* p. 9. Les enfants de la Creuse furent des victimes de ces propositions.

36 Pour Debré, les DOM constituaient une pièce maîtresse dans le maintien de la position mondiale de la France, elle ne devait être absente « d'aucun des océans, d'aucune des mers qui font l'univers ». La France, critiquée jusqu'à l'ONU pour la guerre qu'elle menait en Algérie dont la fin approchait avec sa défaite, devait conserver des territoires qui faisaient d'elle la seconde puissance maritime mondiale, lui garantissaient une position géostratégique mondiale, et étaient des sociétés où envoyer des fonctionnaires métropolitains et écouler des produits de fabrication française.

37 DEBRÉ M., *Une Politique pour La Réunion*, Paris, Plon, 1974, p. 34.

de l'acte sexuel[38] ». L'image coloniale de l'indolence créole était reconfigurée en indifférence aux conséquences de l'acte sexuel. Fidèle à la vieille théorie raciale des climats, où seuls les peuples habitant dans la zone des climats tempérés ont la possibilité d'entrer dans l'histoire, Debré développait une théorie d'une sexualité tropicale débridée, presque enfantine. Tout cela justifiait que les femmes des outre-mer fussent placées sous la protection de l'État. Ce dernier combattait les prises de position et les combats des féministes réunionnaises et antillaises qui témoignaient des violences et des discriminations que subissaient les femmes dans les couples, les familles et dans le travail[39]. Pour ces féministes, il ne faisait pas de doute que la situation des femmes antillaises et réunionnaises était un des héritages de l'esclavage, du statut colonial et du capitalisme.

L'État eut de zélés relais locaux. L'Église ferma les yeux car l'État lui fit d'importantes concessions. En 1950, le préfet de La Réunion, Roland Luc Béchoff, fit de la fête des mères (dont l'origine était vichyssoise) une fête en l'honneur de la « mère de famille nombreuse ». Choisie chaque année par la préfecture et l'Évêché, cette femme réunionnaise était célébrée pour ses qualités de mère au foyer, dévouée à sa famille et à son mari, qui ne réclamait pas de liberté sexuelle et acceptait de se soumettre à la loi de l'Église et de l'ordre post-colonial. Cette femme-modèle était opposée aux « pétroleuses » du PCR, présentées comme manquant de féminité, vulgaires et sans vergogne, notamment celles de la ville du Port, ville ouvrière et combative. En contrepartie, l'Église pouvait refuser le baptême aux enfants de communistes et inviter lors de la messe le jour des élections ses ouailles à ne pas voter *komunis*. La célébration de la mère de famille nombreuse n'entrait pas en contradiction avec le fait d'encourager les femmes à la contraception. Le but commun était de fabriquer des femmes embrassant l'ordre social qui s'installait, en les détournant du politique. La mère de famille nombreuse était célébrée pour son attachement à la « tradition », celle qui prenait la pilule, pour son adoption de la « modernité ».

La mise en place de politiques de contraception pour les DOM permit l'ascension d'une classe d'experts et de travailleurs sociaux. Désireux d'apporter le bien-être et de moderniser leur société, les travailleurs sociaux, en majorité des femmes, appliquèrent avec zèle les directives du travail social. Tissant des liens de femme à femme, dans une complicité contre le mari qui buvait ou frappait, elles contribuèrent à l'assimilation des femmes à l'idéologie de la modernisation dont le référent était la société occidentale. Elles souhaitaient sincèrement améliorer les conditions de vie des femmes.

---

[38] *Ibid.*, p. 38.

[39] ALIBAR F, LEMBEYE-BOY P., *Le Couteau seul... Sé kouto sèl... La condition féminine aux Antilles. Volume II : Vies de femmes*, Paris, Éditions Caribéennes, 1982 ; *Héva*, journal de l'Union des femmes de La Réunion ; GAUTIER A., (dir.), « Antillaises », *Nouvelles questions féministes*, 1985, n° 9/10, p. 9-10.

Parmi les premières assistantes sociales qui commencèrent à exercer dans l'île de La Réunion en 1951, le témoignage de l'une d'elles met en lumière les contradictions dans lesquelles elles se trouvèrent :

> Les gens avaient honte de leur dénuement... les femmes des hauts avec leur capeline rabattue sur le visage... les conditions de vie étaient telles qu'il m'arrivait d'oublier complètement ce que j'avais appris. C'était inadapté... Comment mener une action éducative dans la misère, le dénuement[40] ?

Mais cette inadaptation de leur formation ne trouva pas de résolution. L'État français n'acceptait pas de reconnaître la nécessité d'une formation spécifique, l'écart entre un savoir abstrait, détaché des réalités et qui s'exerçait du haut vers le bas. Les assistantes sociales devinrent, parfois malgré elles, des agents de la mission civilisatrice dont on sait qu'elle ne s'appuie pas exclusivement sur la force : elle a besoin d'une idéologie, de fabriquer du consentement à une norme. Les opprimés adoptent les idées de leurs oppresseurs grâce à l'hégémonie culturelle, comme l'a expliqué Antonio Gramsci. Ainsi, on vit apparaître dans des rapports d'assistantes sociales réunionnaises les préjugés de classe et de couleur jusque là tenus par des colonisateurs. Il y était question de « femmes débiles, amorales, cyclothymiques, toujours par monts et par vaux », d'hommes qui n'étaient que « paresse, veulerie, éthylisme et violence[41] ». Au début des années 1970, dans un rapport transmis à Debré, une assistante sociale décrivit la « classe marginale » de la ville du Port, ville ouvrière et à majorité non blanche, comme rongée par l'analphabétisme, l'alcoolisme, la criminalité, et la prostitution, une population « incapable de satisfaire ses besoins les plus élémentaires (nourriture, habillement, logement), mais qui a des besoins de consommateurs des pays riches » et constatait « l'absence totale de sens social[42] ». Avec le vocabulaire de classe, le vocabulaire racial faisait apparaître la prégnance du racisme colonial.

À partir de 1969, le gouvernement développa dans les DOM la méthode contraceptive du Depo-Provera qui consistait en une injection trimestrielle de progestatifs. La méthode simple et largement soutenue par des campagnes publicitaires rencontra un vrai succès. Inventée aux USA au début des années 1960, la formule n'avait cependant pas été approuvée comme contraceptif pour les femmes blanches par la Food and Drugs Administration. Par contre, elle fut adoptée comme une solution rapide et efficace de contraception pour les femmes des classes pauvres ou non-blanches, des minorités

---

40 SCHUKZ H., « Entretien avec M.R. crochet, il y a 40 ans, la première assistante sociale », *Le Quotidien*, 4 janvier 1993.

41 Cité par JABLONKA I., *op. cit.*, p. 171.

42 *Ibid.*

et des pays du Tiers Monde[43]. Aux USA, le Depo-Povera fut expérimenté sur des femmes africaines-américaines et à Porto-Rico mais sans leur consentement, et sur des femmes pauvres et des minorités en Inde, en Nouvelle-Zélande, en Jamaïque, au Bangladesh ou aux Philippines. Des médecins et des féministes protestèrent car son utilisation était faite sans que les femmes soient informées du contenu de l'injection, ou sans leur consentement. Un nombre important de femmes signala des effets négatifs du Depo-Provera. Les femmes des outre-mer, qui appartenaient, selon la nomenclature française, à la catégorie des femmes minorées et racialisées, furent cependant ciblées pour des injections de Depo-Provera.

La reconfiguration de la natalité et de la sexualité toucha d'autres aspects de la maternité comme l'allaitement maternel présenté comme responsable de la mauvaise santé des bébés. Le lait artificiel fit partie des stratégies agressivement développées dans les pays du Sud par des multinationales du Nord. Il était présenté comme la solution miracle malgré l'absence de circuits d'eau potable dans la plupart des pays du Sud. Dans les DOM, où les circuits d'eau potable étaient encore déficients, les PMI (protection maternelle et infantile) prirent en charge la distribution du lait en poudre Nestlé. Dès 1968 cependant, une controverse avait éclaté à propos du lait Nestlé. Le docteur Derreck Jelliffe, qui travaillait au Caribbean Institute for Infant Nutrition, fit le procès des politiques agressives de marketing de Nestlé. Inventant l'expression « malnutrition commerciogénique » pour décrire la promotion des laits en poudre, il accusa la multinationale d'être responsable de la mort de millions de bébés victimes de diarrhées attrapées en consommant le lait en poudre dissout dans de l'eau non-potable[44]. À La Réunion cependant, le lait Nestlé continua à être encouragé.

Le discours sur le fait que le gouvernement protégeait les femmes réunionnaises en les libérant des contraintes imposées par leur mari constitua un élément essentiel de la stratégie de pacification. En rappelant régulièrement les défauts des hommes réunionnais, leur alcoolisme, leur brutalité, leur violence, ou leur incapacité à exprimer des sentiments, l'idéologie postcoloniale cherchait à faire adhérer les femmes de l'île à une entreprise de modernisation qui évinçait la question politique et économique. Un glisse-

---

43 Voir : « The Case Against Depo-Provera. Problems in the US » et « The Case Against Depo-Provera. Marketing Abroad », *The Multinational Monitor*, Février-Mars 1985, vol 6, n° 2-3, http://multinationalmonitor.org

44 Voir : BUFFLE J.-C., *Dossier N... comme Nestlé. Multinationale et infanticide. Le lait, les bébés et ...la mort*, Paris, éditions Alain Moreau, 1986 ; MILLER F. D., *Out of the Mouths of Babes : The Infant Formula Controversy,* Bowling Green State University, Social Philosophy and Policy Center, 1983 ; NEWTON L. H., *Business Ethics and the Natural Environment*, Londres, Blackwell Publishing, 2005 ; *New Scientist*, « Money, milk and marasmus », 28 février 1974, n°887. Un boycott, lancé en Suisse en 1975 et aux USA en 1977, devient mondial en 1978. La campagne contre les politiques de marketing du lait Nestlé continuait en 2014. Voir : http://www.babymilkaction.org; KnowMore.org ; http://www.mothersofchange.com.

ment fit porter aux seuls hommes de ces sociétés le poids du sexisme et du patriarcat. Leur alcoolisme, pointé comme principal responsable de leurs violences, était présenté comme inhérent à leur personnalité. Patrick Pongérard a cependant rappelé que l'augmentation de la consommation d'alcool alla de pair avec « l'augmentation du pouvoir d'achat, la modernisation des modes de vie, la diversité des produits proposés à la vente ». La consommation atteignait « en 1970 le pic de 23 litres d'alcool pur par habitant de plus de vingt ans, alors qu'elle était de 9 litres en 1937. Dans les années 1960, la consommation d'alcool va dépasser la moyenne métropolitaine » ajoutait-il[45]. Féminité et masculinité étaient reconfigurées dans le contexte d'une augmentation du pouvoir d'achat, de la modernisation des modes de vie et des débuts d'un chômage structurel. Les usines fermaient, les terres étaient rachetées, la canne à sucre subissait une mutation, les industries locales de la pêche, de maraîchage étaient condamnées par la réorganisation de l'économie. La concentration des terres alla de pair avec la mécanisation, donc avec le besoin de moins de bras. Mais le monde de la canne qui avait exploité les Réunionnais était aussi le monde où ils avaient forgé des solidarités. Il leur échappait et rien ne venait le remplacer. Selon l'anthropologue Jean Benoist[46],

> La canne les a rejetés au fur et à mesure que les techniques exigées par l'économie mondiale dont elle fait partie réduisaient le besoin du travail humain sur les terres qui la cultivent. Mais elle garde le premier rang et elle occupe les terres sans occuper les hommes... Tout se passe comme si on attendait la mort des vieux et le départ des jeunes.

L'existence sociale que donnait le travail de la terre et particulièrement de la canne, disparaissait. Entre 1950 et 1970, le nombre de travailleurs dans le secteur agricole passa de 45 000 à 25 000. Alors qu'en 1961, 88% des agriculteurs exploitaient 2 ha de terre, ils n'étaient plus que 60% en 1971. Les hommes étaient devenus superflus. Pour accéder à la masculinité normative qui leur était offerte, ils devaient tourner le dos au monde de leurs ancêtres. Certes, en finir avec le dur labeur de la canne était un soulagement mais l'alternative était sombre. Leurs savoirs, leur monde tombaient dans

---

45 PONGÉRARD P., « Anthropologie du "boire social" à La Réunion », GHASARIAN C., (dir.), *Anthropologies de La Réunion,* Paris, Editions des Archives contemporaines, 2008, p. 41-58. Dans la seconde moitié des années 1990, à La Réunion, la mortalité liée directement à l'alcool atteint près de 400 personnes par an (ce chiffre compte les décès pathologiques et non les accidents mortels provoqués par l'alcool). Appliqué à la France métropolitaine ce taux ferait plus de 31 000 morts par an des suites d'une pathologie directement liée à l'alcool. Sources INSERM.

46 BENOIST J., « Paysans de La Réunion », Extrait de *L'Annuaire des pays de l'océan Indien*, vol. VIII, 1981, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 1984, p. 145-240, p. 232.

l'oubli. Les femmes dont le rôle dans le monde de la canne est souvent oublié subirent aussi la destruction de ce monde vernaculaire.

Au problème de la surpopulation, s'ajoutaient pour justifier un impossible développement, les arguments d'exiguïté du territoire, d'éloignement de la métropole, de saturation de l'espace agricole, d'absence de ressources minières et énergétiques et de faiblesse du marché économique local[47]. Quelle forme de développement était impossible ? Des handicaps existaient mais étaient-ils insurmontables ? Ou plutôt étaient-ils qualifiés d'insurmontables car le modèle économique choisi était celui d'une société dite développée, la France, qui avait mis des siècles à se développer ? Le modèle était appliqué à des sociétés où l'accès à la terre, à l'éducation, à la santé, au capital, avait été barré pour la majorité de leur population[48].

La transformation d'une économie héritée de l'esclavage et du statut colonial, entamée dès les années 1950, visait la disparition des secteurs primaire et secondaire et la tertiarisation de l'économie. Selon l'économiste Françoise Rivière, « à partir des années 60, on assiste (à La Réunion) au développement d'une industrie d'import-substitution notamment dans les secteurs liés à l'agro-alimentaire (chimie, plastique, carton…) et au Bâtiment et Travaux Publics (métallurgie, électricité, mécanique… » mais conclut-elle, « on ne peut pas dire qu'il y ait eu à La Réunion de véritable politique industrielle[49] ». Les grands propriétaires se tournaient progressivement vers l'importation des biens de consommation ; l'industrie maraîchère, la pêche, et l'artisanat devenaient de plus en plus précaires ; seuls le BTP et le commerce ouvraient de nouvelles possibilités d'emploi et la transformation du modèle économique entraînait un exode rural. Cependant, et malgré des progrès dans l'enseignement, les représentants de l'État exprimaient leurs doutes sur la capacité des Réunionnais à occuper des postes à responsabilités, « la scolarisation étant plus récente, le niveau de développement intellectuel est très inférieur à celui de la métropole[50] ». Les grèves ouvrières étaient écrasées dans le sang comme à la Martinique en 1959 et en 1974 et à la Guadeloupe en 1967 où la répression d'une grève du bâtiment fit plusieurs morts. À La Réunion, la violence politique freinait la démocratisation de la vie politique. Des assassinats (Éliard Laude, François Coupou) mettaient à nu la violence des milices créées par les grands propriétaires et protégées par

---

47 Statistiques du Commerce extérieur de La Réunion citées dans *À propos du commerce extérieur de La Réunion. Comment l'impérialisme français pille notre pays. Réponse à quelques objections*. Saint-Denis : imprimerie R.E.I, juin 1970, bibliothèque personnelle. En 1943, l'île comptait 50 000 têtes de bétail, en 1979, 21 560.

48 RIVIÈRE F., « Les facteurs de compétitivité industrielle à l'île de La Réunion et l'île Maurice : une étude comparée », *Revue Région et Développement,* 1999, n° 10, p. 5-37.

49 *Ibid.*, p. 8.

50 Le préfet de La Réunion Jean-Emile Vié, cité par DUMONT J., *L'Amère Patrie. Histoire des Antilles françaises au XXe siècle*, Paris, Fayard, 2010, p. 213.

l'Etat. La radio était surveillée par l'État et la préfecture, les opposants à la politique d'État n'y étaient jamais invités.

Pourtant dès les années 1970, le gouvernement lui-même exprima des doutes sur l'efficacité de ses politiques de contrôle des naissances. Dans un rapport remis au Secrétariat d'État chargé des départements et territoires d'outre-mer, l'émigration était présentée comme l'unique solution :

> Quelles que soient les mesures déjà prises qu'on envisagera pour la modération démographique et la création d'emplois, celles-ci ne sauraient, *dans la meilleure hypothèse*, régler au cours du VIe Plan le problème de l'emploi dans les DOM. Si inquiétante qu'elle soit dans ses implications humaines, la migration sera nécessaire. (Je souligne).

Dans le même temps, la société de consommation s'installait, bouleversant les besoins, les attentes et les modes de vie. La population éprouvait un véritable désir pour toutes les choses venues de France. Elles représentaient le progrès, ce qu'il fallait posséder pour être quelqu'un de « bien » : voiture, radios, télévision, appareils ménagers. Les petits commerces se faisaient de plus en plus rares, des lieux de sociabilité disparaissaient, remplacés par de nouveaux. Les fonctionnaires *zorey*, parés de prestige incarnèrent un modèle[51]. Diffusant dans la société de nouveaux comportements, d'autres valeurs, ils jouèrent un rôle dans la politique d'assimilation[52], et peu à peu, les fonctionnaires réunionnais en prirent le relais. En 1996, Sonia Chane-Kune écrivait[53] :

> Véritable support de la politique d'assimilation, le groupe des fonctionnaires constitue le modèle qu'il faut imiter, ce que souhaitent faire tous ceux qui ont un revenu fixe, ce que souhaiteront faire tous ceux qui disposent de ressources insuffisantes pour s'élever au-dessus du seuil de la survie.

Les sociétés des outre-mer devinrent de plus en plus fragmentées et inégales. La rapidité avec laquelle elles étaient passées d'une société rurale fixée autour de grandes plantations et d'ouvriers dans les usines de canne à sucre, sur les docks ou dans le bâtiment, à une société de consommation où le chômage s'installait pour durer ajoutait aux autres bouleversements une dimension à la fois enivrante et inquiétante. Ce qui fit dire à Aimé Césaire :

> Je ne crois pas du tout que dans un système départemental, dans un système terriblement centralisé…, il y ait une solution possible. Nous

---

51 CHANE-KUNE S., *La Réunion n'est plus une île*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 165.

52 *Ibid.*

53 PELLETIER J., « La Chaloupe-île de La Réunion, une société créole. Stratégies individuelles et hiérarchie des réseaux », thèse de 3e cycle, EHESS, 1983, p. 323. Cité par CHANE-KUNE S., *ibid.*, p. 165-166.

sommes des pays sous-développés, encore plus sous-développés qu'il y a trente ans[54].

La France expérimentait elle-même un processus de modernisation, elle réinventait « son identité nationale dans un contexte d'hégémonie américaine, de Guerre froide et de l'écroulement de l'empire colonial[55] ». Le cadre, l'ingénieur, l'expert étaient désormais des figures incontournables de l'organisation sociale et de la technocratie dont la « doctrine place l'ingénieur au cœur d'un dispositif d'expert visant à améliorer le gouvernement de la société, mais toute la question est de savoir s'il va effectivement agir pour le bien commun[56] ».

Dans le monde du travail, les Français abandonnaient les travaux peu qualifiés et moins bien payés dans les hôpitaux, les postes, ou les douanes. Pour remplir ces postes, la France se tourna vers les Antilles et La Réunion où des milliers d'emplois étaient détruits[57]. Ce vaste déplacement organisé de main d'œuvre s'inscrivait dans la longue histoire au niveau global de l'organisation d'une force de travail mobile, racialisée et sexuée. Dans son étude sur la genèse du marché du travail, Yann Moulier-Boutang a montré que la politique de main d'œuvre « se préoccupe surtout d'organiser l'approvisionnement régulier de travail dépendant[58] ». Si elle a pris des formes différentes en Europe et dans les colonies, son objectif a toujours été de fixer et de discipliner la main d'œuvre. L'esclavage colonial fut une des formes de cette organisation et pour l'accomplir, il fallut instituer au niveau mondial le transport d'une main d'œuvre mobile (la traite négrière), racialisée (établir peu à peu une équivalence entre être Noir et être esclave) et sexuée (l'esclavage colonial réclamant des hommes, 2/3 d'hommes africains furent déportés et 1/3 de femmes). Ce processus de mobilité puis de fixation de la main d'œuvre dans les plantations, en érigeant une série d'interdits, fut

54 Interview pour *Black Hebdo* le 15 juin 1976.

55 PLESSIS C., TOPÇU S., BONNEUIL C., (dir.), *Une Autre Histoire des « Trente Glorieuses »*, Paris, La Découverte, 2013, p. 14.

56 MONCHALVE S., « Les cadres au fil du temps et des théories », *Formation-Emploi*, 2003, n° 83, p. 91-96. En ligne. Voir aussi BOLTANSKI L., *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

57 Sur l'émigration antillaise, voir : ANSELIN A., *L'Émigration antillaise en France, la troisième Ile*, Paris, Karthala, 1990 ; CONDON S., « Migrations antillaises en métropole », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 2000 : 8-9, p. 169-200, mis en ligne le 28 août 2009, consulté le 14 avril 2014. URL : http://cedref.revues.org/196 ; l'Association Générale des Étudiants Guadeloupéens (AGEG, association militante), *L'Émigration travailleuse guadeloupéenne en France*. Paris, L'Harmattan, 1978 ; le documentaire « Bumidom : des Français venus d'outre-mer », réalisé par Tancrède Ramonet, 2013 ; MARIE C.-V., « Les Antillais en France : histoire et réalités d'une migration ambiguë », *Migrants-formation* n° 94, 1993, p. 5-14 ; sur La Réunion, WEBER A., *L'Émigration réunionnaise en France*, Paris, L'Harmattan, 1994.

58 MOULIER-BOUTANG Y., *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF, 1998, p. 381. Voir aussi : OUDIN-BASTIDE C., *op. cit.*

suivi d'une nouvelle forme d'organisation de mobilité et de fixation avec les grandes migrations post-esclavagistes (engagés indiens, Chinois, Africains, Malgaches), puis les migrations post-coloniales. Le BUMIDOM s'inscrit dans cette histoire, il représente une des formes de mobilité et de fixation d'une main d'œuvre qui dans la politique développée de 1947 jusqu'à nos jours a transformé les DOM en terres sans avenir. Mais alors que les mouvements de main d'œuvre vers les colonies avaient été majoritairement masculins, l'économie du « care » (hôpitaux, hospices, crèches) réclamait des femmes[59]. Le BUMIDOM répondit à cette demande. En 1962, « les femmes antillaises en métropole étaient 16 660 et les hommes, 22 080, en 1968, les effectifs respectifs étaient 28 556 et 32 604[60] ». En 1962, 57,4% des femmes guadeloupéennes étaient employées comme aides-soignantes et 11,5% comme auxiliaires de puériculture[61]. Le BUMIDOM se chargeait de surveiller les immigrés des DOM, décourageait la syndicalisation, la participation aux luttes. Il fit un procès au journal de l'Union générale des travailleurs réunionnais (UGTRF) pour un article qui mettait en cause sa politique. À Crouy-sur-Ourcq, le BUMIDOM installa un centre où il enseignait aux jeunes femmes des DOM comment être de bonnes domestiques.

Les politiques racialisées de la natalité et du travail furent le résultat de choix politiques qui imposèrent un cadre de pensée qui conduisit à confirmer le choix originel, l'émigration. Ce cadre de pensée entraîna la création de formules, de clichés et de représentations dont l'utilité ne se démentira pas. L'oubli des causes qui ont produit des sociétés inégales et dépendantes a permis aux Français comme à des locaux de faire porter la responsabilité d'une société à ses premières victimes, les femmes et les hommes des classes pauvres.

Le récit qui fait de l'exil d'enfants réunionnais arrachés à leur famille une erreur de l'État masque un choix politique. En présentant un abus comme une erreur, il construit un récit linéaire, celui du progrès où de fausses conceptions sont heureusement et inévitablement remplacées, grâce au progrès, par de meilleures. L'abus serait dû à un égarement, à un manque de connaissance de la psychologie familiale. Il fut la conséquence de la mise en place de politiques basées sur les conclusions d'experts qui condamnaient des sociétés à un « impossible développement ». Dans ce cas, il s'agit de voir comment s'est construite une convergence idéologique entre « élites » médiatiques, politiques, médicales, éducatives et dans le travail social, ainsi

---

59 L'effet de la migration se fit sentir dès 1954 aux Antilles. En Guadeloupe et en Martinique, l'application de la politique migratoire leur fit perdre respectivement 39 000 et 40 000 habitants entre 1967 et 1974, soit 12% de leur population.

60 CONDON S., *op. cit.*, p. 21.

61 *Ibid.*

que de voir comment s'installe pour les femmes, avec ces politiques, la « position paradoxale d'avoir à se placer sous la dépendance de l'État pour échapper à celle des hommes[62] ».

Les enfants de la Creuse arrachés à leurs familles, l'intérêt de l'État pour la sexualité des femmes des outre-mer, les politiques de contrôle des naissances, la politique de migration du BUMIDOM ne sont pas des fragments isolés les uns des autres, ils sont à analyser avec la désindustrialisation des outre-mer, les progrès dans l'éducation et la santé, le chômage qui s'installe durablement, les luttes politiques (pour l'autonomie ou l'indépendance) et leur répression, et globalement avec les mutations sociales, culturelles et politiques en France et dans le monde pour installer un nouvel ordre.

Bibliographie

ALIBAR F., LEMBEYE-BOY P., *Le Couteau seul… Sé kouto sèl… La condition féminine aux Antilles. Volume II : Vies de femmes*, Paris, Éditions Caribéennes, 1982.

ANSELIN A., *L'Emigration antillaise en France, la troisième Ile*, Paris, Karthala, 1990.

ASCARIDE G., SPAGNOLI C. et VITALE P., *Tristes tropiques de la Creuse*, Ille-sur-Tèt, éditions Ka, 2004.

BAREIGTS E., http://www.assemblee-nationale.fr/14/cri/2013-2014/20140171.asp#P199669

BENOIST J., « Paysans de La Réunion », Extrait de *L'Annuaire des pays de l'océan Indien*, vol. VIII, 1981, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 1984, p. 145-240.

BOLTANSKI L., *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

BUFFLE J.C., *Dossier N… comme Nestlé. Multinationale et infanticide. Le lait, les bébés et… la mort*, Paris, éditions Alain Moreau, 1986.

CHANE-KUNE S., *La Réunion n'est plus une île*, Paris, L'Harmattan, 1996.

COMBEAU Y., EVE P., FUMA S. et MAESTRI E., *Histoire de La Réunion de la colonie à la Région*, Paris, SEDES, 2001.

CONDON S., « Migrations antillaises en métropole », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 2000, p. 169-200. URL : http://cedref.revues.org/196.

DAGENAIS H., POIRIER J., « L'envers du mythe : la situation des femmes en Guadeloupe », GAUTIER A., (dir.), « Antillaises », *Nouvelles questions féministes*, n° 9/10, 1985, p. 53-83.

DEBRÉ M., *Une Politique pour La Réunion*, Paris, Plon, 1974.

DORLIN E., *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

DROZIN G., « Les politiques sociales en matière d'action sociale à La Réunion depuis 1946 : un survol historique », octobre 2001.
En ligne. http://www.irtsreunion.fr/IMG/file/observation/histoire.pdf

DUMONT J., *L'Amère Patrie. Histoire des Antilles françaises au XXe siècle*, Paris, Fayard, 2010.

GAUTIER A., (dir.), « Antillaises », *Nouvelles questions féministes*, n° 9/10, 1985.

JABLONKA I., *Enfants en exil. Transfert de pupilles réunionnais en métropole (1963-1982)*, Paris, Seuil, 2007.

62 DAGENAIS H., POIRIER J., « L'envers du mythe : la situation des femmes en Guadeloupe », GAUTIER A., 1985, *op.cit.*, p. 53-83, p. 75.

KOCHER-MARBOEUF E., *Le Patricien et le Général. Jean-Marcel Jeanneney et Charles de Gaulle 1958-1969. Volume II*. En ligne : http://books.openedition.org/igpde/1103

MARIE C.-V., « Les Antillais en France : histoire et réalités d'une migration ambiguë », *Migrants-formation* n° 94, 1993, p. 5-14.

MILIA M., « Histoire d'une politique d'émigration organisée pour les départements d'outre-mer », *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne], 1997. URL : http://plc.revues.org/739

MILLER F. D., *Out of the Mouths of Babes : The Infant Formula Controversy*, Bowling Green State University, Social Philosophy and Policy Center, 1983.

MONCHALVE S., « Les cadres au fil du temps et des théories », *Formation-Emploi*, 2003, n° 83, p. 91-96.

NEWTON L. H., *Business Ethics and the Natural Environment*, Londres, Blackwell Publishing, 2005.

OUDIN-BASTIDE C., *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII-XIXe siècles)*, Paris, La Découverte, 2005.

PELLETIER J., « La Chaloupe-île de La Réunion, une société créole. Stratégies individuelles et hiérarchie des réseaux », thèse de 3e cycle, EHESS, 1983.

PONGÉRARD P., « Anthropologie du "boire social" à La Réunion », GHASARIAN C., (dir.), *Anthropologies de La Réunion,* Paris, Editions des Archives contemporaines, 2008, p. 41-58.

PRIMON J.-L., http://discriminations-egalite.cidem.org/index.php?page=5

RIVIÈRE F., « Les facteurs de compétitivité industrielle à l'île de La Réunion et l'île Maurice : une étude comparée », *Revue Région et Développement*, 1999, n° 10, p. 5-37.

SANDRON F., « Une politique de population à contre-courant ? La Réunion dans les années 1960-70 » : https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/demo/.../Sandron(4).pdf

SHEPARD T., *The Invention of Decolonization : The Algerian War and the Remaking of France*. Cornell University Press, 2008.

STREIFF R., « Le plan Monnet et l'économie française en 1950 », *L'Information géographique*. Volume 14, n°5, 1950, p. 169-182.

TABAH L., SAUVY A., « Le Congrès mondial de la population, Rome, 31 août-10 septembre 1954 », Population, 1954, n°4, p. 699-710.

VERGÈS F., « La loi du 19 mars 1946. Les débats à l'Assemblée Constituante », Saint-Denis de La Réunion, Etudes et documents 1946-1996, 1996.

WEBER A., L'Émigration réunionnaise en France, Paris, L'Harmattan, 1994.

Revendications féminines au sein de la sphère discursive contemporaine dans les Antilles françaises

Nathalie ALMAR
Université des Antilles,
Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe,
UMR 8153 du CNRS

Représentations, discours et identités

Jusqu'au début des années 80, les contributions des féministes (Betty Friedan[1], Germaine Greer[2], Angela Mc Robbie[3], Marie-France Dardigna[4] etc.) à l'analyse des contenus médiatiques dénoncent les valeurs sexistes et capitalistes véhiculées par les médias. À partir des années 80, la prise en compte de la réception (Stuart Hall[5], Ien Ang[6]) permet de problématiser la représentation non plus comme le simple lieu de la reproduction des hiérarchies sociales et notamment de la domination masculine, mais plutôt comme un domaine constitutif du réel dont il produit et rend légitimes les normes de genre. Cette perspective est reprise par les travaux récents en Sciences de l'Information et de la Communication qui s'accordent sur le caractère construit du genre[7] et sur le rôle fondamental joué par les médias dans ce processus. Teresa de Lauretis[8] développe ainsi le concept de « technologie de genre » qui pose quatre postulats :

---

1 FRIEDAN B., *La Femme mystifiée*, ROUDY Y. (trad.), Paris, Gonthier, 1964.

2 GREER G., *La Femme eunuque*, CASSEAU L. (trad.), Paris, J'ai lu, 1970.

3 MC ROBBIE A., « Jackie : an ideology of adolescent femininity », Waites B. (dir.), *Popular culture : past and present*, Beckenham, Open University Press, 1982.

4 DARDIGNA M-F., *Femmes, femmes sur papier glacé*, Paris, Maspero, 1974.

5 HALL S., « Codage/décodage », *Réseaux*, vol 12, n°68, 1994, p. 27-39.

6 ANG I., *Watching Dallas, Soap Opera and the melodramatic Imagination*, London/New York, Methuen, 1985.

7 Nous concevons le genre comme une représentation sociale, c'est-à-dire comme « des connaissances naïves élaborées et partagées socialement, à même de fournir des cadres de compréhension et d'interprétation de la réalité » (JODELET D., *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 2003).

8 DE LAURETIS T., *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, BOURCIER M.-H. (trad.), Paris, La Dispute, 2007, p. 41.

- le genre est une représentation,
- la représentation du genre est sa construction,
- les médias implantent des représentations et des normes qui s'actualisent dans la répétition,
- les médias perçus comme espace d'expression, de revendications et de débats ont aussi un rôle de contre-pouvoirs.

Cependant, la représentation médiatique est un discours social qui, au sein de l'espace public, fonctionne en interaction avec d'autres discours. Si, en effet, la représentation médiatique participe de la construction des identités et notamment des identités genrées, les publics ne sont pas passifs et s'approprient le texte médiatique. Dès les années 90, les travaux de Stuart Hall[9] révèlent en effet un récepteur actif opérant un décodage en fonction d'une lecture prescrite du message médiatique. Dominique Pasquier[10] s'est, elle, interrogée sur le rôle joué par les fictions télévisées dans la socialisation des adolescents. La réception s'inscrit selon elle dans une double logique : celle de l'appropriation intime, fondée sur les liens émotionnels avec les personnages, et celle de la négociation collective des identités avec les pairs ou au sein de la famille. Baton-Hervé[11] montre, lui aussi, que le jeune téléspectateur négocie les messages télévisuels, se les approprie à travers un processus interactif et communicationnel.

En outre, parmi les recherches des *Cultural Studies*, l'étude pionnière de la réception du feuilleton Dallas[12] révèle qu'il existe des constructions culturellement situées des interprétations. Les publics « s'interprètent plus qu'ils n'interprètent[13] ».

C'est selon cette approche de la réception que nous interrogeons les processus de production des identités féminines dans le contexte des Antilles françaises. Nous rejoignons Stuart Hall, selon lequel « [l]'identité n'est pas un élément déjà pleinement constitué que les nouvelles pratiques culturelles ne feraient que représenter[14] ». Hall invite le chercheur à considérer l'identité « comme une production toujours en cours, jamais achevée, et qui se

---

9 HALL S., « Codage/décodage », *op. cit.*

10 PASQUIER D., « Les savoirs minuscules. Le rôle des médias dans l'exploration des identités de sexe », *Education et société*, n°10, Paris, De Boeck Université, 2002, p. 35-44.
PASQUIER D., *La Culture des sentiments. L'expérience télévisuelle des adolescents.* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.

11 BATON-HERVÉ E., *Les Enfants téléspectateurs : programme, discours, représentations*, Paris, L'Harmattan, 2000.

12 LIEBES T. et KATZ E., *The Export of Meaning : Cross-Cultural Readings of "Dallas"*, New York, Oxford University Press, 1990.

13 BIANCHI J., « La promesse du feuilleton », *Réseaux*, n°39, Paris, 1990, p. 9-18.

14 HALL S., « Identité culturelle et diaspora », HALL S. (dir.), *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, chapitre XIV, 2008, p. 311.

constitue à l'intérieur et non à l'extérieur de la représentation[15] ». Nous postulons alors que l'identité genrée [et donc l'identité féminine] se construit au sein d'une interdiscursivité qui confronte, au sein de la sphère discursive, les discours de groupes d'individus inscrits au sein d'une communauté culturelle d'interprétation.

Deux terrains ont été investis dans le cadre d'un programme de recherche intitulé « Identité de genre et de culture à la Martinique » et initié par le Ministère de la Culture et de la Communication en 2011[16] :

- Une étude de la réception de la série télévisée *La Baie des flamboyants*[17], tournée en Guadeloupe et à Saint-Martin nous a permis de questionner le rôle des médias dans les processus de production des identités genrées. Quelles représentations médiatiques de la femme antillaise la série télévisée donne-t-elle à voir ? Comment les publics reçoivent-ils ces modèles et se les approprient-ils ?
- L'analyse thématique des discours de femmes qui s'investissent dans une nouvelle pratique culturelle relevant des cultures urbaines, le slam, dévoile quant à elle les revendications identitaires des femmes d'aujourd'hui à la Martinique[18]. La scène slam, qui se développe depuis 2006 en Martinique, est un espace de libération de la parole caractérisé par sa mixité. Les femmes y prennent la parole sur divers sujets et notamment sur leur rôle et sur leur statut de femme au sein de la société antillaise.

La réflexion sur l'identité genrée s'avère alors indissociable, dans le contexte des Antilles françaises, de celle sur l'identité culturelle. L'analyse des discours des téléspectatrices et des slammeuses révèle des confrontations, des négociations, des résistances à propos des assignations identitaires dont elles font l'objet, et des normes et des règles de comportements féminins auxquelles elles doivent se conformer.

---

15 *Ibid.*

16 Voir ALMAR N., CANTACUZENE R., LEFAUCHEUR N., « Pratiques culturelles, production des identités et questionnement des frontières de genre », OCTOBRE S. (dir.), *Questions de genre, questions de culture, Ministère de la Culture et de la Communication*, Paris, 2014, p. 75-100.

17 56 entretiens semi-directifs ont été réalisés, ainsi que l'analyse des discussions au sein du forum officiel de *La Baie des flamboyants* et du site communautaire antillais *Zananas*, de 2017 à 2013.

18 Une quarantaine d'enregistrements réalisés lors de scènes slams, notamment à l'occasion du championnat annuel de 2012 a permis l'analyse thématique qui suit. D'autres ont été fournis par leurs auteurs.

Un discours d'opposition aux stéréotypes et catégorisations

Selon Janet Staiger[19] :

> C'est dans la mesure où les œuvres touchent quelque chose des publics que ceux-ci réagissent. Ce n'est pas seulement le statut de l'œuvre qui compte, c'est son contenu : la façon dont ce dernier éprouve les habitudes, les valeurs, les identités des publics suscite la réception.

La problématique identitaire est donc bien présente dans le jeu de la réception, les publics investissant leurs identités dans ce processus. Ce phénomène est visible dans le discours des téléspectatrices de *La Baie des Flamboyants*. L'analyse des forums de discussion[20] laisse apparaître des oppositions des publics à propos de la représentation médiatique qui est faite de la femme mais aussi de l'homme antillais dans la série télévisée. Il s'agit pour eux de résister aux assignations identitaires stéréotypées faites par autrui [les producteurs de la série[21]] de la société antillaise et de maîtriser leurs identités culturelles et genrées. Ainsi, la distribution des rôles est sévèrement critiquée et jugée dévalorisante pour la population antillaise, les seuls « vrais noirs » de la série jouant des rôles de subalternes :

> « La seule actrice négresse a un rôle de servante. On dirait l'esclavage ! », s'exclame un téléspectateur. [...] « Les malheureux qui ont gardé la peau noire restent les méchants ou les exploités, la belle négresse sera un peu pute sur les bords, jolie mais manipulatrice », poursuit Emma, sur le site communautaire *Zananas*.

La série télévisée est ainsi perçue par les téléspectateurs comme une provocation raciale, les ramenant au temps de l'esclavage et le casting est jugé trop métissé pour représenter la population antillaise. En effet, la question du métissage est historiquement « sensible » dans les Antilles françaises. La littérature et l'imaginaire antillais offrent deux versions des origines du métissage. La première est celle d'une relation sexuelle désirée entre un homme blanc et une femme noire esclave. La femme noire apparaît ici séductrice et séduite. Elle incarne l'image de la traîtresse, celle qui a trahi les siens pour obtenir les attributs du blanc. Le métissage apparaît selon cette version comme un instrument de promotion sociale[22].

---

19 STAIGER J.., *Interpreting films*, Princeton University Press, 1992.

20 Forum officiel de *La Baie des flamboyants* ; Forum du site communautaire *Zananas*.

21 La série a été créée par Jean-Luc Azoulay, auteur et producteur de séries comme *Premiers baisers* ou *Hélène et les garçons*, co-produite par JLA production, RFO et France Ô.

22 MULOT S., « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 517-524.

La seconde, évoquée par les récits de Maryse Condé[23], Edouard Glissant[24] et Raphaël Confiant[25], est celle du « viol fondateur ». Elle donne paradoxalement une version plus « acceptable » du métissage dans les représentations sociales. La femme esclave, violée par les marins blancs sur les négriers, devient femme martyre et victime.

Ces éléments nous permettent de mieux comprendre la violence des réactions des internautes. Au sein des forums, on retrouve un discours d'opposition aux représentations contemporaines véhiculées par le métissage et des tentatives de déconstruction des stéréotypes de la beauté féminine :

> À quoi sert ce genre de série […] à nous montrer qu'une fille métisse est plus jolie qu'une fille noire ? Que l'heure est au métissage ? À pousser les Guadeloupéennes complexées à faire des gosses avec des métros, juste pour montrer les beaux yeux de son fils ou de sa fille ? À montrer à la jeunesse d'aujourd'hui, je pense à nos adolescents […] qu'ils doivent sortir avec une métisse parce que c'est la plus belle de toute façon. […] Ce genre de série fait l'apologie de la race la plus claire contre la race la plus foncée. (Emma, *Zananas*)

Ces tentatives de déconstruction du stéréotype de la beauté métisse se retrouvent également dans les textes des slammeuses qui s'élèvent contre les assignations de couleur dont elles font l'objet par la gent masculine.

La reconnaissance de la femme en tant qu'être sexué désirable passe fortement par le regard de l'homme, ce qui illustre les processus de la domination masculine. Dans le discours contemporain aux Antilles, la femme est habituellement « désignée » par un discours masculin de séduction empreint des catégorisations coloniales qui hiérarchisaient la population en fonction de sa couleur de peau, de la qualité de ses cheveux, des traits de son visage etc… C'est ainsi que la femme est affublée de qualificatifs censés la flatter pour sa beauté, telle que « chabine », « mulâtresse », « chapé couli », « belle négresse », et de manière plus récente « métisse ».

La clarté de la peau « po chapé » ou « po sové », perçue sous le système colonial comme le moyen de s'affranchir de l'esclavage, reste dans les représentations contemporaines un gage de réussite aux Antilles. Elle permettrait de dépasser les obstacles rencontrés par les Noirs dans leur carrière professionnelle. Jean-Luc Bonniol, qui a travaillé sur les sociétés postcoloniales, évoque les stratégies de blanchiment de la descendance attestées par des travaux historiques :

> Couleur et place dans la société sont étroitement liées. […] Une proportion élevée de sang blanc constitue une supériorité que son possesseur désire

---

[23] CONDÉ M., *Moi, Tituba sorcière*, Paris, Gallimard, 2004.

[24] GLISSANT E., *Le Discours antillais*, Paris, Le Seuil, 1981.

[25] CONFIANT R., *Aimé Césaire, Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993.

voir perpétuer dans sa descendance. L'idéal est donc de se marier avec plus clair que soi[26].

Au sein de la scène slam martiniquaise, les femmes prennent la parole pour s'opposer à ces catégorisations issues du monde colonial. Ainsi, la slammeuse Yawa revendique :

> Ne m'appelle pas Chabine[27] dans la rue ! Ne crois pas que c'est un compliment de me blanchir la peau. Je m'aime. Je m'aime moi. Je m'aime noire. J'aime mes cheveux crépus, épais, qui se frisent, se défrisent, se tissent, se nattent, se locksent et se tressent. J'aime mes lèvres épaisses et charnues qui sensualisent [...].

Son discours fait écho à celui de Diwsa, qui souhaite se construire aujourd'hui en tant que femme, en dépassant les catégorisations issues du passé :

> Ma fierté ne réside pas dans une loterie génétique, dans une couleur de peau ou l'épaisseur du cheveu. Plutôt que de regarder mes ancêtres se battre dans mes veines, j'ai choisi d'avancer, de dépasser le passé [...].

À travers leurs textes, Yawa et Diwsa ne laissent pas les hommes les nommer, les désigner. Elles se définissent elles-mêmes dans leur discours, affirmant au sein de l'espace public leur identité de genre et renégociant ainsi les termes du pouvoir dans les rapports sociaux de sexe.

D'autres revendications s'expriment dans les textes des slammeuses qui dévoilent leur souffrance vis-à-vis de leur condition féminine ainsi que la volonté de remettre en cause le principe de la respectabilité sur lequel s'appuie la socialisation féminine.

Briser les chaînes de la respectabilité féminine

Plusieurs travaux s'intéressant aux identités de genre dans la Caraïbe s'accordent sur le double principe régissant la socialisation des hommes et des femmes qui a été proposé par l'anthropologue Peter Wilson[28] à la fin des

---

26 BONNIOL J.-L., *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs,* Paris, Albin Michel, 1990.

27 La chabine est une catégorisation raciale désignant la femme à la peau très claire, les yeux gris, vert, ou noisette, mais qui a conservé des traits négroïdes (les cheveux, la cambrure des reins). Dans les représentations, on associe également à la chabine un tempérament caractériel et sexuel très chaleureux, voire explosif. Voir MULOT S., « Chabines et métisses dans l'Univers Antillais, Entre assignations et négociations identitaires », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne] : http://clio.revues.org/74472008.

28 WILSON P., *Crab Antics : The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven,Yale University Press, 1973. Voir aussi LEFAUCHEUR N.,

années 60 : celui de « réputation masculine » et de « respectabilité féminine ».

La respectabilité gouverne la socialisation féminine qui relève de l'espace familial et domestique, de l'école et de l'église. Elle repose sur la discrétion, la fidélité, la légitimité des unions, le dévouement pour ses enfants, le respect des valeurs religieuses chrétiennes (valeurs issues du système colonial). Ainsi, Stéphanie Mulot[29] définit une féminité dite « condamnable » par opposition à la féminité « respectable ». Est condamnable la femme ayant plusieurs partenaires sexuels, qui fréquente des espaces masculins et nocturnes, qui délaisse les tâches familiales pour les sorties[30].

Au sein de la sphère discursive contemporaine, et particulièrement au sein des textes de slam, ce principe de respectabilité « imposé » aux femmes et limitant leur liberté est remis en cause.

La slammeuse Manja, dans « L'esprit Chien-Fer-de lance », pointe du doigt les conséquences sociales subies par celles qui « marronnent[31] » loin des principes de la respectabilité imposés par l'ordre religieux. En évoquant le marronnage et la marque au fer rouge, elle établit un parallèle entre la condition féminine et l'esclavage :

> Je suis restée marquée au fer rouge de ma course marronne […] Immaculée Conception, infibulation de l'âme, forge cuisante d'une damnation sociale. Je suis restée marquée par la morale.

Manja évoque également le désir des femmes de se libérer, les volontés d'émancipation féminine, étouffées par la pression sociale : « Je suis restée attachée, ligotée à l'envie d'exister/à l'envie d'être libre et de leur rire au nez/je suis restée par fierté ». Seul le moment festif du carnaval lui permet alors de s'exprimer et de se laisser aller à ses désirs, cachée derrière son masque : « Je suis restée masquée au carnaval […] Touloulou chaloupant ses

---

MULOT S., « La construction et les coûts de l'injonction à la virilité en Martinique », DULONG D., GUIONNET C. et NEVEU E., (dir.), *Boys don't cry ! Les coûts de la domination masculine*, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 207-229.

29 *Op. cit.*

30 Par opposition, la réputation virile est la règle de la communauté des pairs masculins. Michel Giraud la définit comme « diverses aspirations ou "qualités" : la maîtrise de la parole et de la vantardise, du compliment (notamment en direction des femmes) et de l'élégance, du sexe (pluripartenariat), de la procréation, du combat, de l'alcool, du jeu etc. ». Voir GIRAUD M., « Une construction sociale de la sexualité. À propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1999, p. 51.

31 Le « marronnage » désigne l'acte de rébellion et de désertion des esclaves s'enfuyant hors des plantations lors de l'esclavage. Les tentatives de marronnage étaient très sévèrement réprimées.

hanches de chatrou charroyant l'allumé [...] je suis restée cachée, masquée par la convenance ».

La respectabilité féminine s'acquiert également par le dévouement et le sacrifice de la femme pour ses enfants. La société antillaise est qualifiée de société matrifocale. Mais c'est une matrifocalité particulière, où la maternité est sacralisée et le père disqualifié. Ce dernier est en effet écrasé par la femme « potomitan », femme pilier du foyer familial et qui tient le rôle prépondérant dans l'éducation de ses enfants[32]. Toutefois, selon les travaux d'Arlette Gautier[33] et de Myriam Cottias[34], la présence des femmes à la tête des familles monoparentales masque la marginalisation de ces dernières sur la scène publique et leur domination conjugale.

Ainsi, le rôle de femme « potomitan » est perçu par la slammeuse Manja comme un enfermement et comme une marque de la domination masculine, l'homme vivant dehors, la femme devant s'occuper de son foyer, « verrouillée » dans son rôle de mère : « Je suis restée marquée au vague à l'âme des naissances me verrouillant en mère à l'amnésie vermoulue du père fantôme/je suis restée marquée par l'homme ».

Diwsa proteste alors dans un clash[35] où elle souligne l'attitude paradoxale de l'homme vis-à-vis de sa femme : « la mère de ses enfants », autrefois femme à conquérir, indépendante, libérée et séduisante, doit rester à la maison, ne plus voir ses « copines » et s'habiller de façon respectable.

À travers leurs textes, les slammeuses souhaitent alors « briser les chaînes » de la respectabilité féminine et évoluer vers de nouveaux rapports de genre s'appuyant sur des valeurs issues de la modernité. La thématique du désir féminin et du droit pour la femme au plaisir sexuel est ainsi largement développée dans leurs discours.

Lorsque Manja déclare « Man ka chèché an nonm[36] », elle va à l'encontre du principe traditionnel de la respectabilité féminine et affiche au sein de l'espace public son désir sexuel. Elle apparaît alors comme une femme active, et non objet du désir masculin, tout comme Yawa, qui dévoile au détour d'une phrase ses fantasmes : « et Dieu, ô Dieu, que j'aime un torse nu de nègre perlé d'humidité ». De même, Simone revendique, elle, le pluripartenariat au féminin : « Je suis libertine, mais je ne suis pas une catin. »

---

32 MULOT S. « La matrifocalité caribéeenne n'est pas un mirage créole », *L'Homme. Miracle créole*, EHESS, n°207-208, 2013.

33 GAUTIER A., *Les Sœurs de solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, Editions caribéennes, 1985.

34 COTTIAS M., « La Famille antillaise du XVIIe au XIXe siècle. Enracinements créoles. Etude anthropologique et démographique », Thèse de doctorat d'histoire, E.H.E.S.S., Paris, 1990.

35 Le clash est une pratique du slam où un slammeur affronte un autre slammeur par le biais de textes interposés.

36 « Je cherche un homme ».

Ces volontés d'émancipation féminine se heurtent parfois aux résistances masculines. Ainsi, face aux revendications des slammeuses, Elie, prend lui aussi la parole pour critiquer l'attitude et le discours des femmes se proclamant « libérées », s'estimant fières de mettre en œuvre le concept de « l'homme kleenex », mais qui le soir se retrouvent bien seules, alors qu'« il est tellement mieux d'être à deux ». Mapie, championne de Slam 2013 en Martinique, répondra à Elie par un texte au titre suffisamment évocateur « oh my Gode », où elle fait l'apologie du désir féminin.

La scène slam et les forums de conversations à propos des représentations médiatiques témoignent du souhait de femmes contemporaines des Antilles françaises de faire évoluer leur condition féminine. Elles manifestent leur volonté de modifier les relations entre les sexes et de se construire en tant que femmes en échappant aux catégorisations de couleur et aux stéréotypes culturels.

La sphère discursive, en révélant les conflits, les résistances et les négociations qui s'opèrent à propos des identités genrées et culturelles, participe à leur constitution, ce qui illustre l'idée d'une construction permanente des identités au sein de processus communicationnels et interactifs. « Loin d'être fixées pour l'éternité dans quelque chose de passé essentialisé, elles sont sujettes au jeu continu de l'histoire, de la culture et du pouvoir[37] » que révèlent les discours en interaction au sein de l'espace public.

Bibliographie

ALMAR N., CANTACUZENE R., LEFAUCHEUR N., « Pratiques culturelles, production des identités et questionnement des frontières de genre », OCTOBRE S. (dir), *Questions de genre, questions de culture, Ministère de la Culture et de la Communication*, Paris, 2014, p. 75-100.

ANG I., *Watching Dallas, Soap Opera and the melodramatic Imagination*, London/New York, Methuen, 1985.

BATON-HERVÉ E., *Les Enfants téléspectateurs : programme, discours, représentations*, Paris, L'Harmattan, 2000.

BIANCHI J., « La promesse du feuilleton », *Réseaux*, n°39, Paris, 1990, p. 9-18.

BONNIOL J.-L., *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs,* Paris, Albin Michel, 1990.

CONDÉ M., *Moi, Tituba sorcière*, Paris, Gallimard, 2004.

CONFIANT R., *Aimé Césaire, Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993.

COTTIAS M., 1990, « La Famille antillaise du XVIIe au XIXe siècle. Enracinements créoles. Étude anthropologique et démographique », Thèse de doctorat d'histoire, E.H.E.S.S., Paris.

DARDIGNA M.-F., *Femmes, femmes sur papier glacé*, Paris, Maspero, 1974.

DE LAURETIS T., *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, BOURCIER M.-H. (trad.), Paris, La Dispute, 2007.

---

37 HALL S., 2008, *op. cit.*

FRIEDAN B., *La Femme mystifiée*, ROUDY Y. (trad.), Paris, Gonthier, 1964.

GAUTIER A., *Les Sœurs de solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, Editions caribéennes, 1985.

GIRAUD M., « Une construction sociale de la sexualité. À propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1999.

GLISSANT E., *Le Discours antillais*, Paris, Le Seuil, 1981.

GREER G., *La Femme eunuque*, CASSEAU L. (trad.), Paris, J'ai lu, 1970.

HALL S., « Codage/décodage », *Réseaux*, vol 12, n°68, Paris, 27-39, 1994.

—. « Identité culturelle et diaspora », HALL S. (dir.), *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, chapitre XIV, 2008.

JANET S., *Interpreting films*, Princeton University Press, 1992.

JODELET D., *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 2003.

LEFAUCHEUR N., MULOT S., « La construction et les coûts de l'injonction à la virilité en Martinique », DULONG D., GUIONNET C. et NEVEU E., (dir.), *Boys don't cry ! Les coûts de la domination masculine*, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 207-229.

LIEBES T., KATZ E., *The Export of Meaning : Cross-Cultural Readings of "Dallas"*, New York, Oxford University Press, 1990.

MC ROBBIE A., « Jackie : an Ideology of adolescent Femininity », Waites B. (dir.), *Popular culture : past and present*, Beckenham, Open University Press, 1982.

MULOT S., « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, Presses universitaires de France, 2007, p. 517-524.

—. « Chabines et métisses dans l'Univers Antillais, Entre assignations et négociations identitaires », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne] : http://clio.revues.org/74472008

—. « La matrifocalité caribéeenne n'est pas un mirage créole », *L'Homme. Miracle créole*, EHESS, n° 207-208, 2013.

PASQUIER D., *La Culture des sentiments. L'expérience télévisuelle des adolescents.* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.

—. « Les savoirs minuscules. Le rôle des médias dans l'exploration des identités de sexe », *Éducation et société*, n°10, Paris, De Boeck Université, 2002, p. 35-44.

WILSON P., *Crab Antics : The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*, New Haven, Yale University Press, 1973.

Incorporations haïtiennes du politique, *passing*, *empowerment* et « intersectionnalité » : réflexions sur une histoire genrée des littératures caribéennes, d'Ida Faubert à Zadie Smith

Yolaine PARISOT
Université Rennes 2, CELLAM

Selon le concept moderne, forgé, à la fin du dix-huitième siècle, sur le principe de l'homogénéisation linguistique et culturelle, à laquelle la littérature était invitée à apporter sa contribution comme média de diffusion et comme patrimoine, toute histoire littéraire, inscrite dans une perspective historiographique dominante, peut être considérée comme un récit de la Nation. Or, pour l'espace (post)colonial français, la construction de la nation française s'est appuyée non seulement sur la langue du *logos*, appelée à devenir « langue de culture », mais historiquement également, comme l'a montré Elsa Dorlin[1], sur l'instrumentalisation de la femme blanche comme mère :

> Dans l'idéologie nationale, la figure de la mère est donc ce qui vient donner à proprement parler corps à la nation imaginée. Les contours de cette nouvelle maternité ont été définis à partir des expériences croisées de la société coloniale et de la politique de santé du royaume, dont le point commun est la norme du sain comme figure du pouvoir[2].

---

1 DORLIN E., *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* [2006], Paris, La Découverte, 2009, p. 200-201 : « *La mère, c'est le sol natal.* C'est elle qui fait des enfants de colons de "vrais" Français, à des lieux des terres historiques du royaume. Bien plus encore que l'allaitement maternel, qui est au fond une préoccupation très ancienne des médecins, c'est la figure de la mère en son entier qui porte et incarne l'ensemble des traits nationaux. Ainsi, la construction de la Nation ne se fonde plus sur l'hégémonie de quelques familles historiques, ni sur la personne du roi, ni même sur la terre et le climat, mais bien sur le tempérament transmis par les mères. Le corps de la Nation naît véritablement du lait des mères, *via* lequel elles transmettent un "naturel", un tempérament national qui fonde l'unité et l'identité d'un peuple éparpillé. »

2 *Ibid.*, p. 209.

C'est donc la question de la représentation de la femme dans la littérature et dans son histoire qui s'impose et ce, en un sens éminemment politique. Exemple que je retiendrai comme paradigmatique des littératures nationales du champ caribéen, la littérature haïtienne ne fait pas exception qui, d'un manifeste l'autre, de l'indigénisme à la « littérature-monde en français », repose sur le double principe de canonisation et d'occultation et privilégie un discours théorique et critique masculin. De fait, si la naissance de la « première République noire » procède d'une Révolution à la fois américaine et « nègre[3] », recourant au corps pour une « sortie de l'esclavage » qui en était « l'expropriation[4] », le système littéraire correspondant reconduit une poétique des genres et une dichotomie des cultures « savante » et « populaire[5] », qui reflètent la persistance des questions de « race » et de « classe », héritée des dissensions internes à la Révolution. Calqué sur le modèle français, ce système n'est donc pas non plus sans cautionner l'articulation de l'histoire littéraire comme récit à un « corps de la Nation[6] », donc, dont le pendant n'est autre pourtant que l'anthropologisation du corps de la femme noire, tributaire d'un imaginaire des genres remontant à la Renaissance[7].

---

3 CÉSAIRE A., *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 53-54. L'article 14 de la constitution proclamée par Dessalines en 1804 – « Les Haïtiens ne seront désormais connus que sous la domination générique de Noirs » –, qui servira de référence aux mouvements d'émancipation des Africains Américains, répond en effet à « la racialisation des catégories du politique à l'œuvre dans les colonies [qui avait] eu pour effet la racialisation de la souveraineté à la veille de la Révolution française », c'est-à-dire l'introduction « de la race au cœur de la Nation française à un moment historique clé où nationalité et citoyenneté s'élaboraient » (DORLIN E., *op. cit.*, p. 274).

4 LAHENS Y., « Retourner la marge en centralité », propos recueillis par Yolaine Parisot, *Cultures Sud. L'engagement au féminin*, n°172, janvier-mars 2009, p. 71.

5 Je me permets de renvoyer à mon travail sur l'occultation de la « lodyans » par l'Indigénisme, autour du débat sur l'idée de « culture noire authentique » : PARISOT Y., « La *lodyans* et ses avatars radiophoniques et cinématographiques », NDIAYE C., (dir.), *Enjeux des genres populaires dans les littératures francophones, Palabres. Revue d'Études francophones. Linguistique, littérature, philosophie*, vol. IX, n°1, Université de Calgary (Canada), 2009, p. 123-143.

6 À partir des « mutations de genre », Elsa Dorlin montre « comment les catégories dominantes ont littéralement fabriqué des corps, sexués et racisés, jusqu'au corps même de la Nation » pour « saisir l'incarnation de catégories en tension, de contradictions, et leur fonction sociale et politique » (DORLIN E., *op. cit.*, p. 13).

7 L'étude d'Elsa Dorlin nous apprend en effet qu'au XVIII[e] siècle, dans le souci de « maintenir une distinction normative entre les "naturels" des femmes des deux continents », « nombre de pratiques sexuelles vont être définies comme pathologiques chez les Européennes, alors qu'elles seront comprises comme des traits anthropologiques chez les Africaines » (*Ibid.*, p. 77). Ainsi, selon elle, « au milieu du XIX[e] siècle, le processus de pathologisation du corps noir s'est déjà totalement converti en un processus d'anthropologisation. Les traits – spécificités anatomiques, tempérament, moralité –, autrefois définis comme pathologiques, sont devenus des traits caractéristiques, distinctifs d'un peuple, de ce que les médecins appellent désormais une "race".

Or, non seulement « le genre est un élément constitutif des relations sociales fondé sur les différences perçues entre les sexes », comme l'écrivait l'historienne Joan W. Scott en 1986, mais il « est une façon première de signifier les rapports de pouvoir[8] » et ce, avec une résonance particulière dans le contexte politique prégnant d'une postcolonie marquée par le fait dictatorial, les fractures sociales et autres failles sismiques. C'est pourquoi je me propose d'esquisser une réflexion genrée sur le pouvoir des littératures caribéennes, à partir de quelques figures haïtiennes que je n'ai pas la prétention de sortir de l'ombre, tant il est vrai qu'elles participent très tôt au cosmopolitisme des salons et des cénacles – « La Ronde[9] », « Haïti littéraire[10] », les avant-gardes parisiennes[11]. Mais du premier vingtième siècle à

Ce passage s'est effectué par l'intermédiaire d'une bestialisation progressive des femmes noires qui s'apparente à une volonté de *désérotisation* du corps noir » (*Ibid.*, p. 94). Quant au « mythe de la nourrice noire s'occupant des enfants légitimes du planteur » – et l'auteur cite le cas de Saint-Domingue –, il « n'est pas attesté dans les documents du XVIIIe siècle. Les sociétés coloniales redoutent que l'enfant suce avec le lait le tempérament de l'esclave, qu'il incorpore sa prétendue lascivité, voire sa couleur » (*ibid.*, p. 206).

8 Scott J. W., « Le genre : une catégorie utile de l'analyse historique » [1986], *Le Genre de l'histoire, les Cahiers du GRIF*, n°37-38, pour la traduction française, 1988. Cité par Fassin E., « Genre scientifique, genre politique », Bereni L., Trachman M., *Le Genre, théories et controverses*, Paris, PUF, La vie des idées.fr, 2014, p. 81-94 [89].

9 Empruntant son nom à la revue (1898-1902) qui concrétisa l'aspiration à l'universel d'une « littérature humano-haïtienne », exprimée dans *La Jeune Haïti*, la Génération de la Ronde, à laquelle appartient Ida Faubert, reste aujourd'hui, par-delà l'indigénisme qui suivit, une référence, certes problématique dans la distinction entre poésie et roman, pour une littérature haïtienne qui se pense en régime mondial. Ainsi le poète controversé Etzer Vilaire écrivait-il, en 1907 : « Ce rêve, c'est l'avènement d'une élite haïtienne dans l'histoire littéraire de la France, la production d'œuvres fortes qui puissent s'imposer à l'attention de notre métropole intellectuelle ; faire avouer que nous n'avons pas toujours démérité d'elle ; que l'esprit français refleurit originalement chez nous, mêlé à la vigoureuse sève africaine, que nous ne sommes pas trop indignes de l'hospitalité intelligente et de cette maternelle protection du génie que Paris accorde aux écrivains de la Belgique et de la Suisse romande, par exemple. Ce rêve d'une consécration étrangère de nos aptitudes littéraires n'a rien de commun avec une ambition égoïste : c'est une ambition éminemment patriotique qui a dirigé tous mes efforts, inspiré la plupart de mes œuvres et dignifié ma vie. » Cité dans Berrou R., Pompilus P., *Histoire de la littérature haïtienne*, tome II, Port-au-Prince / Paris, éditions Caraïbes / éditions de L'École, 1975, p. 139.

10 Marie Vieux-Chauvet figure sur les photographies du groupe « Haïti littéraire » (Anthony Phelps, Davertige, René Philoctète, Roland Morisseau et Serge Legagneur) qui se réunissait dans sa maison de Bourdon, le dimanche.

11 Louis-Philippe Dalembert et Lyonel Trouillot notent cependant, à la suite de Jasmine Claude-Narcisse, qu'on ne connaîtra jamais la véritable identité de celles qui se lancèrent sous couvert de pseudonymes dans l'aventure des revues *La Ronde* et *Haïti littéraire et scientifique,* qui lui succéda. Dalembert L.-P., Trouillot L., *Haïti une traversée littéraire*, Port-au-Prince / Paris, Presses nationales d'Haïti / Culturesfrance éditions et Philippe Rey, 2010, p. 70. Ils citent Claude-Narcisse J., *Mémoire de femmes*, Port-au-Prince, Unicef-Haïti, 1997.

l'époque ultra-contemporaine marquée par les essais consacrés à la migration, en évoquant les liens avec l'Amérique noire, je voudrais me livrer au principe d'une relecture pour montrer comment les œuvres d'Ida Faubert (1882-1969), de Marie Vieux-Chauvet (1916-1973), de Yanick Lahens (née en 1953) et de Kettly Mars (née en 1958), mises en perspective par celles des anglophones Nella Larsen (1891-1964), Edwidge Danticat (née en 1969) et Zadie Smith (née en 1975), déploient un *empowerment* littéraire qui, contre la « ligne de couleur » et l'histoire silenciée[12], recourt à la mise en fiction comme à une incorporation du politique et propose un autre – « alternationaliste[13] » – du discours critique et théorique.

De la « ligne de couleur » à « l'intersectionnalité » : quelques considérations phénoménologiques autour de *Passing* de Nella Larsen et d'*Amour* de Marie Vieux-Chauvet

Si « la société plantocratique du XVIII[e] siècle peut être conçue comme le laboratoire de la féminité moderne », c'est, le rappelle Elsa Dorlin, aux dépens de l'esclave noire qui renvoie à « l'en-dehors d'une norme *racisée* de la féminité[14] ». On retrouve là l'intrication des rapports de domination engageant les catégories de « race », de « classe » et de « genre », sur laquelle, dans le monde anglophone, le *Black Feminism*, d'Angela Davis au concept d'« intersectionnalité[15] » de Kimberlé Crenshaw, a largement insisté. Dans ce cadre, *Passing* de l'Américaine d'origine antillaise Nella Larsen projette

---

12 TROUILLOT M.-R., *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

13 DOUAIRE-BANNY A., *Remembrances. La nation en question ou l'autre continent de la francophonie*, Paris, Champion, 2014, p. 264 : « L'humanisme moderne définit la subjectivité comme autofondation et auto-réflexion, soit la capacité de fonder son propre destin (de se donner à soi-même la loi selon laquelle agir ; la liberté est une autonomie) et la capacité d'être conscient de soi-même. La pensée alternationaliste telle que nous l'avons posée affirme le désir national dans sa dimension de communauté imaginée et solidaire, en le fondant sur une pensée alternative du temps, de l'origine et de l'interpénétration des lieux et des imaginaires. Elle est tournée vers la compréhension de la complexité et le refus de la centralité qui est un appauvrissement. Comment expliquer que la littérature francophone ait pivoté sur l'axe de la modernité et propose sa redéfinition ? Comment organiser une histoire littéraire à partir de cette notion d'altermodernité ? »

14 DORLIN E., *op. cit.*, p. 260 : « Les femmes européennes sont donc à la fois distinguées des femmes esclaves et mises sur un pied d'égalité vis-à-vis des hommes esclaves. Parce qu'il aurait été impensable de maintenir une stricte binarité en matière de domination de genre – entraînant une domination des femmes blanches par les hommes noirs –, la "mère", par définition blanche et aimante, commande la population esclave tout entière, perçue moralement ou physiquement malsaine. »

15 CRENSHAW K.-W., « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur » [1994], *Les Cahiers du genre*, n°39, pour la traduction française, 2005.

un éclairage intéressant sur des textes tels que le premier volet de la trilogie *Amour, Colère et Folie* de l'Haïtienne Marie Vieux-Chauvet. À quelque quarante années de distance, les deux romans ont en commun de représenter des « sujets frontaliers aux identités plurielles, dont la figure de la "métisse" est le paradigme » et qui, comme le montre Elsa Dorlin, invalident toute hiérarchie « parmi les dominations de genre, de sexualité, de couleur, de classe, de nationalité, de religion[16] ». Ainsi, l'« étrange » (*queer*) relation non dite qui se tisse entre Clare et Irene, – deux métisses à la peau claire, dont la première a choisi de traverser « la ligne de couleur », en se faisant « passer pour » blanche, mais souhaite réintégrer sa place au sein de la bourgeoisie noire du Chicago des années vingt –, et le journal intime où s'expriment les fantasmes de la « mulâtresse-noire », Claire Clamont – vieille fille d'une bonne famille de la province haïtienne – procèdent bien de cette mise à l'épreuve des « limites discursives du "sexe" » que Judith Butler analyse à partir du roman de 1929[17]. Enfin, – effet du hasard objectif ? –, ce dernier, qui ne figure pas, loin s'en faut, parmi les textes les plus connus de la *Harlem Renaissance*, n'a été traduit en français qu'en 2009[18] ; la trilogie de Marie Vieux-Chauvet, publiée par Gallimard en 1968 sur la recommandation de Simone de Beauvoir, a rapidement et durablement (jusqu'en 2005) été condamnée à une véritable invisibilité éditoriale.

Dans le climat de répression politique liée à la radicalisation du régime duvaliériste dans la seconde moitié des années soixante, Marie Vieux-Chauvet fut en effet contrainte de quitter son pays pour l'exil new-yorkais. Pour expliquer le refus opposé par sa famille à une réédition de la trilogie, on a invoqué la terreur dictatoriale que la romancière dénonçait explicitement, au même titre que le poids des tabous sociaux, raciaux et sexuels. En fait, les uns ne vont pas sans l'autre. La force de l'écriture de Chauvet procède d'une véritable intrication de l'analyse de la société haïtienne, sous l'angle de la « race » et du « sexe », et de la représentation du politique. Dans le premier volet, *Amour*, l'écriture du journal révèle comment le complexe donné par une peau un peu trop foncée, les frustrations sexuelles du célibat forcé, trouvant un dérivatif en la personne du beau-frère blanc Jean Luze, et

---

16 DORLIN E., *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, 2008, p. 78.

17 LARSEN N., *Passing*, New York, Alfred Knopf, 1929 et BUTLER J., « "*Passing*", "*Queering*" : le défi psychanalytique de Nella Larsen », *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. de Charlotte Nordmann, Paris, éd. Amsterdam, 2009 [éd. orig. *Bodies that matter : On the discursive limits of « sex »*, New York, Routledge, 1993], p. 171-189 [p. 179-180] : « En un sens, le conflit de désir lesbien présent dans l'histoire peut être lu comme ce qui est presque énoncé, ce qui est retenu aux frontières du discours, mais menace constamment d'interrompre ou de troubler le discours. C'est aussi en ce sens que le non-dit qui frappe l'homosexualité converge dans l'histoire avec l'illisibilité de la négritude de Claire ».

18 LARSEN N., *Passer la ligne*, traduction de Jocelyne Rotily, Marseille, ACFA éditions, 2009. Quelques mois plus tard paraissait une autre traduction française : *Clair-Obscur*, traduction de Guillaume Villeneuve, Paris, Flammarion, 2010.

l'humiliation de devoir accepter le nouveau pouvoir noir concourent conjointement au repli solipsiste de Claire Clamont, dans un double refus de sa corporéité et de sa visibilité. De fait, lorsque le politique – les dérives du pouvoir noir incarné par Calédu – vient perturber le confort d'un huis clos familial – la « mulâtresse-noire » vivant par procuration la sexualité et la maternité de ses deux sœurs, « mulâtresses-blanches » –, Claire, longtemps contrainte à la passivité par les préjugés sociaux et raciaux et par ses propres inhibitions, n'envisage d'abord d'autre forme d'action que l'observation :

> Dans la rue, je croise Calédu. Il me salue mais je passe la tête droite, hautaine, méprisante, feignant de ne pas le voir. Rien ne m'a échappé cependant : ni les mendiants qui s'accrochaient à lui, ni leurs supplications, ni les coups de pied qu'il leur donnait pour les forcer à lâcher prise, ni la réprobation, la haine dans les yeux de ce vieil infirme grelottant de fièvre, couché au bord de la rigole[19].

L'amplification de l'énumération et la trajectoire triangulaire des regards affirment l'ubiquité de la narratrice et son sentiment de maîtrise. Mais, si le masque affiché vise à recréer la protection de l'invisibilité, il n'en reste pas moins que celle qui se cachait jusqu'alors derrière les persiennes de sa chambre a dû quitter l'obscurité des coulisses pour la pleine lumière de la scène et que cette soudaine projection dans le champ du visible l'oblige à composer une image de soi, à passer de la fonction de metteur en scène à celle de comédienne. Le regard dérangeant, parce que désirant, de Calédu, instrument du pouvoir et personnage étranger au cercle intime de la famille – au sens de caste –, sert de catalyseur à la transformation de Claire en être visible, en objet. Le passage à l'acte confirmera cette inscription du corps dans l'espace positif :

> Je sors le poignard de mon corsage et j'entrouvre doucement la porte. Il [Calédu] est sous ma galerie. Je le vois hésiter et tourner la tête dans tous les sens. Le voilà à portée de ma main. Avec une force extraordinaire je lui plonge le poignard dans le dos une fois, deux fois, trois fois. Le sang gicle. Il se retourne en agrippant la porte et me regarde. [...]
>
> Personne ne m'a vue sauf, peut-être, Dora Soubiran dont la maison est si près de la mienne. Je referme précautionneusement la porte de la salle à manger. [...] Derrière les persiennes luisent des centaines de regards angoissés. [...]
>
> Je le quitte. Il [Jean Luze] me suit du regard sans un geste. J'entre dans ma chambre où je m'enferme à double tour. Me voilà assise sur mon lit,

19 VIEUX-CHAUVET M., *Amour, Colère et Folie* [1968], Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 38.

> contemplant ce sang sur mes mains, ce sang sur ma robe, ce sang sur le poignard…
>
> J'aperçois par la fenêtre les torches qui vacillent dans le vent. Les portes des maisons sont ouvertes et la ville entière, debout[20].

La porte entrebâillée par Claire est à peine franchie et le crime a lieu sur la galerie, transition entre l'espace familier et l'espace social, de manière à préserver l'anonymat. Pour autant l'invisibilité est mise à mal et le relais des regards, significatif, – Claire, Calédu, Jean Luze, Claire – que souligne la structure en chiasme : « Le voilà », « me regarde », « il me suit du regard », « me voilà ». La scansion ternaire du mot « sang » renvoie à l'existence du corps et l'étrangeté de cette découverte marque la rupture avec le repli illusoire dans l'intériorité. Surtout, l'acte projeté dans l'espace public rend manifeste, à l'insu de Claire, ce que le pacte de sincérité du journal tentait de camoufler : un paysage intérieur partagé entre les fantasmes élaborés consciemment et les rêves nocturnes, entre Jean Luze, l'homme blanc admiré en pleine lumière, et Calédu, l'homme de l'ombre et des profondeurs.

Déjà, une fête d'anniversaire avait détruit l'illusion de maîtrise en provoquant la rencontre des deux scènes de la représentation :

> Une nouvelle fois, voilà qu'il la tenait dans ses bras. Je centrai mon attention sur cette gracieuse vision et y trouvai un dérivatif à la haine que m'inspirait le commandant. Je scrutai le visage impassible de Jean Luze. Annette, s'oubliant, fermait les yeux. Je la vis brusquement lui saisir la tête pour l'embrasser sur les lèvres. Il s'écarta d'elle vivement […]
>
> Elle baissa la tête en même temps que moi.
>
> À partir de cette minute, tout me devint indifférent. J'étais là, dans mon coin, sans pensée, sans désir, à moitié morte de découragement, de désespoir. Je voyais passer les gens et je les entendais parler comme dans un songe. Je surpris cependant un bref instant le regard de Calédu posé sur moi et, me levant, j'abandonnai là nos invités et gagnai ma chambre dont je refermai la porte rageusement à double clef[21].

Cherchant à échapper au regard qui la transforme en objet visible, Claire opère un détournement qui ne trompe qu'elle. En témoigne ce récit de rêve :

> Mon rêve d'hier soir me bouleverse encore : j'étais seule, debout en pleine lumière, au milieu d'une arène immense surmontée de gradins où gesticulait une foule terrifiante. Elle hurlait et m'interpellait en me montrant du doigt. De quoi m'accusait-elle ? Je courais, honteuse de ma nudité,

---

20 *Ibid.*, p. 160-161.
21 *Ibid.*, p. 55.

> cherchant en vain un coin obscur pour m'y cacher, quand, tout à coup, je vis se dresser devant moi une statue de pierre[22].

Par l'évidence de ses symboles, ce cauchemar est un véritable cas d'école psychanalytique, au point que le lecteur peut légitimement y voir une faiblesse de l'écrivain autant qu'une prise de distance à l'égard de l'héroïne. De fait, la statue du Commandeur est à l'effigie de Calédu et le « phallus énorme », dont elle est pourvue, se transforme en arme métallique qui décapite la martyre en « s'enfonç[ant] doucement, profondément dans [sa] chair ». Soulignée par le dédoublement de la narratrice « morte et vivant [sa] mort[23] », la dimension spéculaire de la scène s'inscrit dans la thématique de la visibilité sociale et corporelle et préfigure le dénouement d'une manière sans aucun doute quelque peu démonstrative. Il n'en reste pas moins que l'érotisme de Marie Chauvet transpose sur la scène intime de l'individu la violence sociale et politique, en même temps qu'il interroge la possibilité d'un regard libre et autonome pour le sujet littéraire féminin.

Le féminin et/est le politique ou la trace en creux de l'écrivain : Marie Vieux-Chauvet et Edwidge Danticat, Ida Faubert et Yanick Lahens

Jouant du parallèle entre la dépossession d'une terre acquise illégalement par une famille mulâtre et le viol de Rose, la fille, par un ancien mendiant noir, l'histoire de *Colère*, le deuxième volet de la trilogie de Chauvet, paraît exploiter l'imagerie sociale d'une littérature passéiste. Il n'en est rien, car l'art de la romancière consiste à instiller dans l'introspection et l'auto-accusation les indices d'un double discours qui affirme le « *pouvoir voir*[24] » du personnage tout en en montrant les limites. L'intériorisation du regard d'autrui est flagrante dans le cas de Rose qui blâme sa prostitution consentie et l'image animale qu'elle a d'elle-même traduit la diabolisation de la sexualité féminine :

> J'ai été frappée de ma ressemblance avec la panthère que j'ai vue dernièrement dans une salle de cinéma. Même faciès, même regard féroce voilé de fausse douceur, même souplesse dans l'encolure sur laquelle tourne lentement une tête élégante aux narines échancrées, frémissantes et sensuelles. […] Panthère lascive et insatiable ! Je lacérerai mon corps impur de mes ongles[25].

---

22 *Ibid.*, p. 125.

23 *Id. Ibid.*

24 HAMON P., *Du Descriptif*, Paris, Hachette Supérieur, coll. « Hachette Université. Recherche littéraire », 1993, p. 172-189.

25 VIEUX-CHAUVET M., *op. cit.*, p. 259-260.

Au-delà de la référence au film de Jacques Tourneur, *Cat People*, et aux constructions psychanalytiques et raciales du cinéma hollywoodien[26], le dégoût personnel de la jeune fille coïncide à la fois avec l'imagerie exotique et érotique et avec les représentations sociales de ses contemporains. De fait, à l'instar de la propriété menacée, portant la trace de l'histoire familiale, de la malédiction qui la frapperait et du sang versé dont Rose serait la victime expiatoire, le territoire psychique se confond avec l'espace littéraire archétypal du mythe et de la tragédie :

> Un jour, je m'étais endormie sous les chênes. J'ai vu en rêve s'approcher de moi un homme vêtu d'une chemise ensanglantée qu'il a enlevée pour me montrer son dos où béaient deux larges blessures et il m'a dit : Regarde, il m'a frappé de son couteau pour faire justice. Pour me venger j'armerai le bras de l'un de ses descendants et il tuera comme lui[27].

Pour Rose, comme pour Claire, l'acte politique renvoie à la mémoire littéraire d'une « fabrique des héroïnes » dont la filiation remonte à l'Antiquité grecque, à ses discours sur l'opposition entre un élément féminin perçu du côté du monde sauvage et un élément masculin incarnant la culture, sur l'idée de « race maudite » (Pandora), et à une construction du féminin comme ne participant pas à l'humanité qui est celle des hommes[28].

Les extraits cités le montrent, chez Marie Chauvet, l'intrication du politique et d'un être au monde « intersectionnel » s'investit du pouvoir d'une mémoire littéraire où le féminin devient le principe du refus de toute assignation à résidence. Preuve en est encore le dernier volet de cette trilogie « qui a failli ne pas être », dont Edwidge Danticat note qu'il constitue une des premières fictions d'auteur de la littérature caribéenne :

> C'est dans *Folie*, le troisième volet de la trilogie, que Vieux-Chauvet s'approche au plus près d'*elle-même* et de son dilemme d'écrivain vivant et écrivant dans un régime brutal et autoritaire. Décrivant quatre poètes persécutés logeant dans une cabane, elle fait écho à sa participation aux Araignées du soir, un petit groupe de poètes et de romanciers qui se retrouvaient toutes les semaines chez elle pour discuter de leur travail. Comme de vraies araignées, ils espéraient tisser une toile protectrice autour d'eux et se garder de la peste prédatrice[29].

---

26 Voir CHEMLA Y., *La Question de l'Autre dans le roman haïtien contemporain*, préface d'Émile Ollivier, Ibis Rouge, 2003, p. 183-187.

27 VIEUX-CHAUVET M., *op. cit.*, p. 259.

28 SCHMITT-PANTEL P., « Autour du traité de Plutarque *Vertus de femmes (Gunaikôn Aretai)* », CASSAGNES-BROUQUET S., DUBESSET M., (dir.), *Héroïnes,* Revue *Clio. Histoire, femmes et société,* n°30, 2009, p. 39-60.

29 DANTICAT E., *Créer dangereusement. L'artiste immigrant à l'œuvre* [2010], Paris, Grasset, 2012, p. 87.

Ce faisant, Marie Vieux-Chauvet aura choisi la conscience délirante d'un homme. Et Edwidge Danticat de rapprocher encore *Folie* des *Rapaces*, roman écrit en exil :

> [...] un roman sur un écrivain se colletant avec son travail et un environnement violent après la mort de Papa Doc Duvalier. Grâce au soutien d'un lecteur courageux, le livre de cet écrivain de fiction réussissait à exister, chose dont Marie Vieux-Chauvet a dû rêver pour elle-même quand elle écrivait sur Haïti, en français, aux Etats-Unis, ignorant si elle ou ses livres pourraient jamais revenir au pays, ou même trouver un public aux Etats-Unis[30].

Dans son essai *Créer dangereusement. L'artiste immigrant à l'œuvre*, la romancière anglophone d'origine haïtienne évoque, quant à elle, l'exécution publique de deux opposants au duvaliérisme, Marcel Numa et Louis Drouin, en 1964, comme « mythe de création » :

> Comme tout mythe de création, mis à part cette confrontation désespérée de la vie et de la mort, la terre natale et l'exil, l'exécution de Marcel Numa et de Louis Drouin implique une désobéissance à une directive d'une haute autorité, et la punition brutale qui s'ensuit[31].

Puis elle précise : « Créer dangereusement, pour ceux qui lisent dangereusement. [...] C'est ce qui, entre autres choses, peut unir Albert Camus et Sophocle à Toni Morrison, Alice Walker, Ossip Mandelstam, et Ralph Waldo Emerson à Ralph Waldo Ellison[32] ». Ainsi la communauté d'écrivains, dont on comprend que la constitution en diachronie et en synchronie dépasse les traditionnels jeux d'influence et même la revendication des sources requalifiée en intertextualité ou en mémoire des œuvres, pose le principe d'une histoire littéraire fondée sur l'incorporation du *poli*tique.

Dans cette perspective ainsi posée et en remontant dans le temps, Ida Faubert apparaît comme un auteur intéressant pour revisiter la question du cosmo*poli*tisme. Dans le chapitre de leur « traversée littéraire » d'Haïti qu'ils consacrent à « la femme dans l'histoire littéraire haïtienne », Louis-Philippe Dalembert et Lyonel Trouillot citent d'emblée son nom, juste après celui de Virginie Sampeur, auteur d'un poème plein d'amertume sur son divorce d'avec Oswald Durand, « L'Abandonnée » (1876), et prennent à témoin le parcours de cette pionnière pour justifier *a contrario* la faible présence des femmes dans les anthologies de la littérature haïtienne par l'argument dédouanant d'une production quantitativement circonscrite à la période prénuptiale :

---

30 *Ibid.*, p. 89.
31 *Ibid.*, p. 16.
32 *Ibid.*, p. 21.

> […] en Haïti, comme dans beaucoup d'autres pays du monde, à partir d'un certain âge, la femme n'existe malheureusement que par son statut d'épouse et de mère. En Haïti, paradoxalement, cela concerne surtout celles qui ont eu accès à l'instruction, dont l'image peut souffrir de se retrouver au centre de milieux littéraires pour une bonne part masculins. Tout juste leur concèdera-t-on d'écrire des romans et poèmes à l'eau de rose, mais de là à ce qu'elles se lancent dans des ouvrages à caractère politique ou, pire encore, érotiques ! […] N'est-ce pas […] déjà pour fuir et se tenir loin de ces idées étriquées qu'Ida Faubert, bourgeoise rebelle et féministe haïtienne, avait élu domicile à Paris[33] ?

Auteur de poèmes que l'on a dit érotiques, avant de les attribuer à l'influence des cercles littéraires féministes et lesbiens de Paris auxquels Anna de Noailles l'avait introduite[34], deux fois divorcée, Ida Faubert, née en 1882 à Port-au-Prince, décédée en 1969 à Joinville-le-Pont, recevait, le jeudi, artistes et écrivains, dans l'appartement de la rue Blomet du fameux Bal Nègre, où elle s'était établie dès 1914. Mais elle était aussi la fille du Président Louis Lysius Félicité Salomon. La présidence (1879-1888) de ce général, actif en politique depuis l'Empire de Faustin 1er et dont le Dr. J. C. Dorsainvil écrit, dans son *Manuel d'histoire d'Haïti*, qu'« il était loin d'être un de ces noirs ignorants qu'une politique criminelle avait trop souvent hissés au pouvoir[35] », est représentative de cette période de latence qui conduit de l'Indépendance au vingtième siècle de la dictature duvaliériste. Si l'insurrection d'esclaves qui donna naissance à la Première République noire constitue à l'époque un lieu d'inspiration politique pour les Africains Américains des États-Unis et de la Caraïbe et si l'histoire haïtienne (l'alternance Empire / République) entre alors en résonance avec l'histoire française, gouvernements provisoires et conspirations s'imposent pour définir la nouvelle nation, comme le rappelle Edwidge Danticat en mentionnant l'œuvre de Marie Vieux-Chauvet :

> […] nous, Haïtiens, rappelons au monde qu'il est la première république noire de l'Occident, produit de l'unique révolte d'esclaves qui ait créé une nation. Ce que nous préférons ne pas dire, et que Vieux-Chauvet ose, c'est que ce même pays n'a jamais réussi à se développer comme il l'aurait dû, à cause d'interférences étrangères, mais aussi pour des raisons de dissensions internes et de cruauté[36].

---

33 DALEMBERT L.-P., TROUILLOT L., *op. cit.*, p. 68.

34 « Semblable à celui de la comtesse Anna de Noailles, le cœur d'Ida Faubert est un cœur innombrable », écrivent les sibyllins Berrou et Pompilus, *op. cit.*, p. 309. Un parfum de scandale qui pourrait justifier le titre de la réédition des œuvres d'Ida Faubert, aux éditions Mémoire d'encrier … si elle ne le partageait avec les autres auteurs de la collection, Carl Brouard, Davertige et Frankétienne : FAUBERT I., *Anthologie secrète. Poèmes et récits*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2007.

35 DORSAINVIL J.-C., *Manuel d'histoire d'Haïti*, avec la collaboration des Frères de l'Instruction chrétienne, Port-au-Prince, éd. Henri Deschamps, s. d., p. 263.

36 DANTICAT E., *op. cit.*, p. 85-86.

Or, ce qui est vrai de Chauvet l'était déjà d'Ida Faubert. L'on appréciera ainsi la chute d'un des récits de *Sous le Soleil Caraïbe. Histoires d'Haïti et d'ailleurs* (1959), « Panthère », qui évoque la répression violente des conspirations :

> - Je vais essayer de voir Papa une dernière fois.
> Bien qu'on la suppliât de n'en rien faire, la frêle jeune fille sortit précipitamment et se fit conduire en ville par un voisin qui voulait se renseigner sur les incidents de la nuit.
> À mi-chemin, ils apprirent que l'on s'était enfin emparé du Président. Sur l'heure un gaillard, de sa « manchette » bien effilée, lui avait fait sauter la tête et les quatre membres. Du corps, il ne restait que le tronc et d'horribles moignons dont jaillissait le sang.
> Régina écouta ces détails sans sourciller.
> Mais un peu plus tard, comme la voiture passait à côté de l'endroit tragique, elle pria son compagnon de l'y arrêter.
> - Mais pourquoi ? protesta celui-ci. Ne m'avez-vous pas dit de vous conduire à la prison, près de votre malheureux père ?
> - C'est juste, répliqua la jeune fille dont les yeux brillèrent tout à coup d'un éclair farouche, mais je veux qu'il se sache vengé.
> Elle sauta à terre et marcha jusqu'à une masse informe que trois ou quatre soldats attardés poussaient du canon de leur fusil.
> Alors la douce enfant prit du bout de ses doigts roses son mouchoir de fin linon, et le trempa dans la flaque de sang encore tiède où gisait, lamentable épave du Pouvoir aboli, le torse d'un homme…
> - Allons vite, dit-elle en remontant en voiture, papa m'attend[37].

On trouve là la matrice d'un art de la litote qui renvoie dos à dos les stéréotypes de genre – fragilité, délicatesse, évanescence, infantilisation – d'une poésie d'imitation et la représentation tout aussi stéréotypée de la violence – sauvagerie du « gaillard » comme de la jeune fille « farouche », iconographie à venir de la torture – pour réduire l'allégorie du pouvoir au « torse d'un homme ».

C'est dans cette veine que se situe le dernier roman de Yanick Lahens, *Bain de lune*, où un texte en italiques dit la souffrance et la mémoire d'un corps violenté, violé, meurtri, tandis que l'auteur nous livre, en 2014, un grand récit paysan qui réécrit *Gouverneurs de la rosée* (1946) de Jacques Roumain, mais aussi *Les Possédés de la pleine lune* (1987) de Jean-Claude Fignolé ou *Hadriana dans tous mes rêves* (1988) de René Depestre. L'histoire se situe au temps de la dictature du « petit médecin de campagne qui voulait tant représenter le peuple noir », « l'homme à chapeau noir et lunettes épaisses », puis du Prophète qui « s'était transformé en quelque chose qui ressemblait étrangement à l'homme à chapeau noir et lunettes

---

37 FAUBERT I., *Anthologie secrète*, *op. cit.*, p. 104-105.

épaisses[38] », lorsque « le désastre devint banal » autour « des questions sur le chasseur et la proie[39] ». L'intrication du « sexe » et du politique procède du même rapport menacé au corps de la communauté, qu'il s'agisse de la femme violentée, violée par le pouvoir, de la mère du fils assassiné pour l'avoir détenu ou d'une réécriture de l'iconographie de la torture :

> Olmène était déjà loin. Très loin. À l'intérieur d'elle et ailleurs. Longtemps l'eau aurait le goût saumâtre du sang. L'image de l'homme, un bâillon sur la bouche, les mains ligotées, les yeux grandis par l'effroi, rongerait longtemps ses nuits. Les nôtres aussi, une fois qu'Olmène nous eut fait le récit de cet après-midi maudit. […]
>
> Nous l'avons sentie chaque jour un peu plus loin dans sa tête et savions qu'elle finirait par nous quitter elle aussi. Qu'un jour, ce serait son corps qui nous abandonnerait. […]
>
> Olmène se détacha de nous et avança jusqu'au bout du chemin à pas légers, comme si elle allait danser[40].
>
> Mais, tandis que Fénelon faisait le récit de la mort de ce prisonnier et du paysan, Ermancia, Cilianise et toutes les femmes d'Anse bleue, sans même se parler, eurent une pensée pour ces deux mères qui n'avaient même pas pu s'agenouiller pour écouter la vie s'échapper de la gorge de leur fils en un ultime hoquet. Comme l'eau du goulot trop étroit d'une bouteille. Ces mères qui n'avaient pas pu les entourer jusqu'à avoir les mains rouges du sang de leur cœur[41].
>
> Des corps furent brûlés vifs avec des pneus solidement attachés autour du cou, et des vieilles femmes accusées de sorcellerie, lynchées ça et là[42].
>
> Elle s'immobilisait des heures, comme pour ressembler au cadavre du fils aimé envers et contre tout et tous. De cet amour aveugle et injuste des mères[43].

***Empowerment* d'une histoire littéraire « alternationaliste » et immédiate**

Mon rapprochement initial entre Larsen et Chauvet articulait un questionnement épistémologique au désir de compléter l'injonction de Daniel Lançon et de Claude Coste à revenir « à ce moment [où] la négritude était un

---

38 LAHENS Y., *Bain de lune,* Paris, Sabine Wespieser, 2014, p. 231.
39 *Id. Ibid.*
40 *Ibid.*, p. 128-131.
41 *Ibid.*, p. 151.
42 *Ibid.*, p. 217-218.
43 *Ibid.*, p. 224.

projet plurilingue avant de devenir un choix politique francophone, avec ses diasporas américaines anglophones[44] ». Qu'en est-il aujourd'hui pour un écrivain comme Edwidge Danticat dont « mon pays » renvoie à la fois aux États-Unis et à Haïti ? Ainsi, dans *Créer dangereusement*, deux événements sont mis en regard : l'ouragan Katrina, qui a révélé « l'existence d'un autre pays dans ce pays, cette autre Amérique que les immigrants et le reste du monde peuvent connaître plus intimement que bien des Américains[45] », et le tremblement de terre du 12 janvier 2010, après lequel « notre façon de lire et celle d'écrire, à la fois en Haïti et en dehors d'Haïti, ne seront plus jamais les mêmes[46] ». L'enjeu est double, qui concerne l'inscription dans la mondialisation et dans la migration, d'une part, la relation à l'histoire immédiate, d'autre part. Se demandant, à la suite de Benedict Anderson, si le « national » n'a pas « toujours impliqué sa propre contestation[47] », Anne Douaire-Banny en appelle à « une ébauche d'histoire littéraire de la francophonie qui soit une histoire de l'altermodernité et des fondations collectives[48] ». De fait, le *French Global* ne peut se concevoir sans le point de vue global des « littératures de l'exiguïté[49] » ni sans se demander ce qui fait d'Edwidge Danticat le chaînon manquant entre Yanick Lahens et Zadie Smith.

Dans *On Beauty*, la romancière britannique Zadie Smith projette son intérêt pour les croisements multiculturels et multiraciaux[50] sur la structure de l'*academic novel*. Si les allers-retours entre Londres, où les Kippses, une famille *black british* originaire de Trinidad, fraient peu avec la classe ouvrière blanche, et la Nouvelle-Angleterre, porte d'entrée d'un Nouveau monde qui inclut la Floride et Haïti, évoquent parfois *L'Énigme de l'arrivée* de V. S. Naipaul, la satire du fonctionnement institutionnel de l'université

---

44 COSTE C., LANÇON D. (dir.), *Perspectives européennes des études littéraires francophones*, Paris, Champion, Francophonies, 2014, p. 11.

45 DANTICAT E., *op. cit.*, p. 138.

46 *Ibid.*

47 DOUAIRE-BANNY A., *op. cit.*, p. 17.

48 *Ibid.*, p. 267.

49 Dans *French Global*, l'article de Françoise Lionnet renvoie à la notion développée par François Paré : LIONNET F., « Conventions critiques, paysages littéraires et écocritique postcoloniale », MCDONALD C., SULEIMAN S. R. (ed.), *French Global. Une nouvelle perspective sur l'histoire littéraire* [2010], Paris, Classiques Garnier, « Littérature, histoire, politique », 2014, p. 195-222 ; PARÉ F., *Les Littératures de l'exiguïté*, Sudbury, Le Nordir, 2001.

50 Vanessa Guignery rappelle en effet que la réception des premiers romans de Zadie Smith tendit à faire d'elle une représentante du « London Black British writing » : « Back in 2000, Smith was hailed as the symbol of multicultural, multiracial London and her first novel constituted an important landmark in British literature, in the same way as Salman Rushdie's *Midnight Children* had inaugurated a new type of writing in 1984 in both Indian and British literary productions » : GUIGNERY V., « Zadie Smith's *NW* or the art of line-crossing », *E-rea, Revue électronique d'études sur le monde Anglophone*, 11.2, 2014, [http://erea.revues.org/3892 ; DOI : 10.4000/erea.3892], mis en ligne le 15 juillet 2014, consulté le 6 mai 2015.

américaine fictive de Wellington et la rivalité plus académique qu'idéologique entre Monty Kipps – « being black [is] not an identity but an accidental matter of pigment » – et Howard Belsey – « Try telling that to the Klansman coming at you with a burning cross[51] » –, tous deux historiens de l'art et spécialistes de Rembrandt, permettent de croiser problématique raciale et discours sur l'art. Les infidélités du premier, qui mettent en péril le couple mixte formé avec l'Africaine Américaine Kiki, et les intrigues amoureuses dont les enfants des deux familles sont les acteurs, suscitent une « leçon d'anatomie », selon le titre de la partie centrale du roman, qui confronte le corps noir féminin (corps vieillissants de Kiki, « *womanish* […] not *feminine*[52] », et de Carlene Kipps – « the mother figure […] It's like a Caribbean ideal[53] » – vs corps séduisant de la jeune Victoria Kipps) aux discours esthétiques occidentaux. Ainsi l'expression du ressentiment de Kiki en termes de *passing* inversé est-elle ironiquement contrebalancée par le refuge que l'art abstrait pourrait offrir au coupable :

> « Et je ne sais pas pourquoi je suis surprise. Tu ne l'as même pas remarqué – tu ne remarques *jamais*. C'est normal pour toi. Partout où nous allons, je suis seule dans cette… cette *mer* de blanc. Je ne *connais* pratiquement plus aucun Noir, Howie. Toute ma vie est blanche. Je ne vois plus aucun Noir si ce n'est les gens de ménage qui nettoient le sol sous mes pieds dans ce putain de café de ta *putain* de fac. […] »
>
> Howard s'arrêta sous une peinture abstraite accrochée au mur. Sa pièce principale était un morceau d'épais plâtre blanc, fait pour ressembler à du linge, à un chiffon fripé que quelqu'un aurait jeté. L'artiste avait saisi le jet en plein vol, avec ce « linge » pétrifié, encadré d'une boîte de bois blanc qui sortait du mur[54].

À Wellington, où le département des *Black studies* dirigé par Erskine Jegede – « Soyinka Professor of African Literature » – fait figure de greffe qui aurait mal pris, les conférences relèvent de la tradition « libérale », au sens de « liberal arts », et participent du dialogue que Zadie Smith établit avec l'ouvrage d'Elaine Scarry, *On Beauty and Being just,* autour de

---

51 SMITH Z., *On Beauty*, Londres, Penguin Books, 2005, p. 44.

52 *Ibid.*, p. 227.

53 *Ibid.*, p. 35.

54 *Ibid.*, p. 206 : « "And I don't know why I'm surprised. You don't even notice it – you *never* notice. You think it's normal. Everywhere we go, I'm alone in this… this *sea* of white. I barely *know* any black folk any more, Howie. My whole life is white. I don't see any black folk unless they be cleaning under my feet in the fucking café in your *fucking* college. […]" Howard stopped underneath an abstract painting on the wall. Its main feature was a piece of thick white plaster, made to look like linen, crumpled up like a rag someone had thrown away. This action of throwing had been caught, by the artist, in mid-flight, with the "linen" frozen in space, framed by a white wooden box that thrust out from the wall. » Ma traduction.

l'expérience esthétique et de sa transmission[55]. Si les échanges d'Howard Belsey avec ses étudiants et l'échec de sa conférence finale, qui, comme le livre à venir, est sans cesse annoncée et reportée *sine die*, tendent à invalider la fictionnalisation du discours théorique, l'intertextualité revendiquée avec le roman d'E. M. Forster, *Howards End*, permet de proposer une forme intéressante d'*empowerment*, qui n'échappe certes pas complètement à l'ironie d'un roman empruntant largement aux techniques de la littérature populaire. L'amitié féminine, entre Carlene Kipps et Kiki Belsey, se tisse ici autour d'un tableau d'Hector Hyppolite, représentant le *loa* vaudou de la beauté et de l'amour, la redoutable Erzulie[56]. Dans la fiction, ce tableau appartient à Madame Kipps, qui, atteinte d'une étrange maladie comme il se doit, décide de le léguer à sa nouvelle amie. Le paratexte précise cependant que, dans la réalité, le tableau est visible au Centre d'Art de Port-au-Prince, que fonda l'Américain Dewitt Peters en 1944 et autour duquel s'organisa tout un pan de l'histoire culturelle caribéenne[57]. C'est ce tableau qui tient lieu d'Howards End. À la mort de Carlene, Monty Kipps, dont on apprend que la collection d'art naïf est un bel exemple des trafics touchant cette frange de l'art contemporain irrémédiablement soumise au prisme ethnologique, choisit de cacher à Kiki le legs qui lui revient. Mais c'était compter sans la conscientisation, sur fond de musiques urbaines, du troisième enfant de Kiki, qui, au contact d'immigrants haïtiens, s'enthousiasme pour une culture érigée en paradigme décentré des relations entre art et politique : le tableau est volé pour des raisons fort honorables.

Toute ironique qu'elle soit, la fictionnalisation d'une histoire littéraire transatlantique que propose Zadie Smith dans *On Beauty* est riche d'ensei-

---

55 Voir DICK A., LUPTON C., « On Lecturing and Being beautiful : Zadie Smith, Elaine Scarry and the Liberal Aesthetic », *English Studies in Canada*, vol. 39, n°2-3, juin-septembre 2013, p. 115-137 et SCARRY E., *On Beauty and Being just*, Princeton, Princeton UP, 1999.

56 SMITH Z., *op. cit.*, p. 174-175 : « In the centre of the frame there was a tall, naked black woman wearing only a red bandanna and standing in a fantastical white space, surrounded all about by tropical branches and kaleidoscopic fruit and flowers. Four pink birds, one green parrot. Three humming birds. Many brown butterflies; It was painted in a primitive, childlike style, everything flat on the canvas. No perspective, no depth. »

57 Durant la Seconde Guerre mondiale s'opéra un transfert de la scène culturelle de l'Europe vers l'Amérique, dans lequel la Caraïbe joua un rôle indéniable, qu'il s'agisse des séjours du surréaliste André Breton en Martinique et en Haïti, des échanges entre peintres haïtiens et peintres cubains autour de l'exposition des œuvres de Wifredo Lam dans ce centre d'art ou de la formulation du réel merveilleux par Alejo Carpentier. Je me permets de renvoyer à PARISOT Y., « Mémoire archipélique de la littérature et être-au-monde caribéen », IDELSON B., MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO V., (dir.), *Paroles d'outremer : identités linguistiques, expressions littéraires et espaces médiatiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 91-100 et PARISOT Y., « "Esquisses martiniquaises" du Réel merveilleux caribéen : *Ferrements* (autour de "Statue de Lafcadio Hearn") et "Wifredo Lam" dans *Moi, laminaire…* », DOUAIRE-BANNY A., FONKOUA R., (dir.), *Césaire : parole due*, Présence africaine, n°189, 1er semestre 2014, p. 129-139.

gnements. Si le concept d'« intersectionnalité » me semble propre à prévenir l'essentialisme que les féministes postcoloniales ont pu reprocher à une utilisation galvaudée, parce qu'institutionnalisée, de la notion d'« *empowerment* », tout en rendant compte du cosmopolitisme d'écrivains qui échappent, plus que les personnages de Yanick Lahens, au point de vue des opprimés, le principe d'une histoire littéraire *genrée* paraît devoir renouer avec la dynamique d'un « pouvoir créateur qui rend apte à accomplir des choses (« *power to* »), un pouvoir collectif et politique […] (« *power with* ») et un pouvoir intérieur (« *power from within* ») qui renvoie à la confiance en soi et à la capacité de se défaire des effets de l'oppression intériorisée[58] ». Si un événement tel que le séisme du 12 janvier 2010 pose la question de sa spécificité, le corpus qui en rend compte n'en intègre pas moins cette nouvelle donne d'une histoire immédiate de la littérature. Le récit de Yanick Lahens, *Failles*, s'en fait l'écho, en reproduisant un article initialement rédigé pour l'édition du 19 janvier 2010 du quotidien français *Libération*. Dans l'ensemble du texte, publié chez Sabine Wespieser, plusieurs chapitres soulignent l'aspect composite et l'hybridité générique de ce qui ne saurait se limiter au seul témoignage. Celui qui s'intitule « Failles » commente le choix du titre général, en s'interrogeant sur le poids des mots :

> *Failles*, un mot comme jamais entendu avant le 12 janvier 2010. Pas de cette façon-là. Un mot trou noir. Un mot sang. Un mot mort. Un mot ouvrant soudain en moi des résonances insoupçonnées. […]
>
> Quels mots font le poids quand les entrailles d'une ville sont retournées, offertes aux mouches qui dansent dans la pestilence ? Quels mots font le poids face à des hommes et des femmes têtus, forcenés de vie, qui dans la poussière et les gravats de la mort s'acharnent à réinventer la vie de leurs mains[59] ?

Au moment de la catastrophe, Yanick Lahens écrivait un roman dont le témoignage *Failles* donne à lire des fragments en italiques. Loin d'invalider la littérature, l'urgence de l'événement impose à l'écrivain une réflexion relevant de la théorie littéraire, autour de la notion d'engagement :

> Mais comment écrire ce malheur sans qu'à l'issue de la confrontation il n'en sorte doublement victorieux et la littérature méconnaissable ? Comment écrire pour que le malheur ne menace pas le lieu d'existence même des mots[60] ?

---

58 CALVES A.-E., « "*Empowerment*": généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, 4 / 2009 (n°200), p. 735-749, [www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-4-page-735.htm], dernière consultation le 26/05/2015.

59 LAHENS Y., *Failles*, Paris, Sabine Wespieser, p. 16-17.

60 *Ibid.*, p. 18.

> Comment donner à la littérature sa part et sa part belle ?
> Face au malheur, comment faire littérature ?
> La littérature signale le cauchemar jusque dans ses plus lointains retranchements et, en même temps, indique l'échappée[61].

Quant au roman *Guillaume et Nathalie*, il a finalement été publié en 2013. Le projet, formulé dans *Failles* et repris sur la quatrième de couverture, d'écrire « cette histoire de rencontre d'un homme et d'une femme », « [d]ans cette ville où, comme dans d'autres villes, une certaine idée de l'amour a été façonnée par les livres, les chansons et le cinéma. Mais où les données du malheur universel sont immédiates ou vous rattrapent juste un peu plus vite qu'ailleurs », prend désormais forme dans une urgence qui a un nom et qui négocie entre prolepse – « ils se rencontrent à la veille du séisme qui a ravagé Haïti en janvier 2010[62] » – et écriture rétrospective d'un roman achevé trois ans après l'événement.

Dans *Aux frontières de la soif*, Kettly Mars s'intéresse à l'après-séisme, en adoptant, comme dans *Fado*, le point de vue masculin d'une sexualité hors normes. Un écrivain – « l'émergence fulgurante d'une singulière voix de la littérature de la singulière Haïti[63] » – tente d'oublier l'angoisse de la page blanche ou de l'imposture de la littérature – « arrivèrent aussi dans ses nuits la peur et le vide[64] » – dans les corps des jeunes enfants des camps qui ont proliféré au lendemain de la catastrophe : « Il n'y avait aucune beauté nulle part et Fito en ressentit de la colère[65] » ; « Il fallait chacun inventer son pire[66] ». Si le camp de Canaan est « à lui seul un microcosme de la situation post-séisme du pays[67] », la littérature est désormais altérité : ainsi, de son amie Tatsumi qui lui demande des nouvelles de son prochain roman, le personnage principal pense que « c'est l'autre, l'autre femme sous le corps d'enfant qui avait parlé[68] ». Tatsumi, qui fait aussi l'éloge de *Banal oubli*, un roman de Gary Victor où un écrivain nobélisable est kidnappé et devient serial killer, permet de poser à nouveaux frais la question de l'autorité et de la légitimité de la littérature :

> Entendre ce nom [Canaan] dans la bouche de Tatsumi parut bizarre à Fito. Un nom charriant des voix sortant du ciel. Un nom d'exode et de désert, de lait et de miel, mais surtout de fiel, un nom de malédiction. Elle venait de si loin, que savait-elle de cette histoire ? Qu'avait vu Tatsumi et qu'avait-elle compris du grand chaos haïtien ? Qui lui donnait le droit de parler de

---

61 *Ibid.*, p. 66.
62 LAHENS Y., *Guillaume et Nathalie*, Paris, Sabine Wespieser, 2013.
63 MARS K., *Aux frontières de la soif*, Paris, Mercure de France, 2013, p. 32.
64 *Ibid.*, p. 33.
65 *Ibid.*, p. 36.
66 *Ibid.*, p. 95.
67 *Ibid.*, p. 99.
68 *Ibid.*, p. 51.

Canaan, de répéter ce qu'elle en avait entendu, d'en avoir peut-être une idée, une opinion ? Sacrilège ! Canaan était à lui, sa chose[69].

Si j'ai l'air de croire beaucoup à une histoire littéraire immédiate, par les œuvres, comme réfraction d'un être au monde, c'est sans doute lié à la spécificité du corpus sur lequel je travaille, toujours soupçonné de cosmopolitisme. Les écrivains femmes de la Caraïbe n'échappent ni à la « posture littéraire », ni à la mode de la « fiction d'auteur ». Mais elles ne se contentent pas de dire « il y a ce que peut la littérature et ce qu'elle ne peut pas », ce qui, soit dit en passant – il faut l'accorder à Lyonel Trouillot – est somme toute assez vrai. Ce que je voudrais avoir montré, c'est qu'en érigeant l'intersectionnalité des rapports de « race », de « classe » et de « genre » en principe d'écriture, elles remotivent l'articulation phénoménologique de l'histoire littéraire au politique. Elles ne proposent pas non plus une représentation du politique en mode mineur, mais une incorporation, au sens de mémoire des corps, qui articule les régimes éthiques, représentatifs et esthétiques de l'art, pour reprendre la distinction de Jacques Rancière.

Bibliographie

BERROU R., POMPILUS P., *Histoire de la littérature haïtienne*, tome II, Port-au-Prince / Paris, éditions Caraïbes / éditions de L'École, 1975.

BUTLER J., « "*Passing*", "*Queering*" : le défi psychanalytique de Nella Larsen », *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. de Charlotte Nordmann, Paris, éd. Amsterdam, 2009 [éd. orig. *Bodies that matter : On the discursive limits of « sex »*, New York, Routledge, 1993], p. 171-189.

CALVES A.-E., « "*Empowerment*" : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement », *Revue Tiers Monde*, 4 / 2009 (n°200), p. 735-749, [www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-4-page-735.htm].

CÉSAIRE A., *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.

CHEMLA Y., *La Question de l'Autre dans le roman haïtien contemporain*, préface d'Émile Ollivier, Guyane, Guadeloupe, Martinique, Ibis Rouge, 2003.

CLAUDE-NARCISSE J., *Mémoire de femmes*, Port-au-Prince, Unicef-Haïti, 1997.

COSTE C., LANÇON D. (dir.), *Perspectives européennes des études littéraires francophones*, Paris, Champion, Francophonies, 2014.

CRENSHAW K.-W., « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur » [1994], *Les Cahiers du genre*, n°39, 2005.

DALEMBERT L.-P., TROUILLOT L., *Haïti une traversée littéraire*, Port-au-Prince / Paris, Presses nationales d'Haïti / Culturesfrance éditions et Philippe Rey, 2010.

DANTICAT E., *Créer dangereusement. L'artiste immigrant à l'œuvre* [2010], Paris, Grasset, 2012.

DICK A., LUPTON C., « On Lecturing and Being beautiful : Zadie Smith, Elaine Scarry and the Liberal Aesthetic », *English Studies in Canada*, vol. 39, n°2-3, juin-septembre 2013, p. 115-137.

---

69 *Ibid.*, p. 156.

DORLIN E., *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, 2008.
—. *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* [2006], Paris, La Découverte, 2009.
DORSAINVIL J.-C., *Manuel d'histoire d'Haïti*, avec la collaboration des Frères de l'Instruction chrétienne, Port-au-Prince, éd. Henri Deschamps, s. d.
DOUAIRE-BANNY A., *Remembrances. La nation en question ou l'autre continent de la francophonie*, Paris, Champion, 2014.
FASSIN E., « Genre scientifique, genre politique », BERENI L., TRACHMAN M., (dir), *Le Genre, théories et controverses*, Paris, PUF, La vie des idées.fr, 2014, p. 81-94.
FAUBERT I., *Anthologie secrète. Poèmes et récits*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2007.
GUIGNERY V., « Zadie Smith's *NW* or the art of line-crossing », *E-rea, Revue électronique d'études sur le monde Anglophone*, 11.2, 2014, [http://erea.revues.org/3892 ; DOI : 10.4000/erea.3892].
HAMON P., *Du Descriptif*, Paris, Hachette Supérieur, coll. « Hachette Université. Recherche littéraire », 1993.
LAHENS Y., « Retourner la marge en centralité », propos recueillis par Yolaine Parisot, *Cultures Sud. L'engagement au féminin*, n°172, janvier-mars 2009.
—. *Guillaume et Nathalie*, Paris, Sabine Wespieser, 2013.
—. *Bain de lune*, Paris, Sabine Wespieser, 2014.
LARSEN N., *Passing*, New York, Alfred Knopf, 1929.
LIONNET F., « Conventions critiques, paysages littéraires et écocritique postcoloniale », MCDONALD C., SULEIMAN S. R. (ed.), *French Global. Une nouvelle perspective sur l'histoire littéraire* [2010], Paris, Classiques Garnier, « Littérature, histoire, politique », p. 195-222, 2014.
MARS K., *Aux frontières de la soif*, Paris, Mercure de France, 2013.
PARÉ F., *Les Littératures de l'exiguïté*, Sudbury, Le Nordir, 2001.
PARISOT Y., « La *lodyans* et ses avatars radiophoniques et cinématographiques », NDIAYE C. (dir.), *Enjeux des genres populaires dans les littératures francophones*, *Palabres. Revue d'Études francophones. Linguistique, littérature, philosophie*, vol. IX, n°1, Université de Calgary (Canada), 2009, p. 123-143.
—. « Mémoire archipélique de la littérature et être-au-monde caribéen », IDELSON B., MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO V., (dir.), *Paroles d'outremer : identités linguistiques, expressions littéraires et espaces médiatiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 91-100.
—. « "Esquisses martiniquaises" du Réel merveilleux caribéen : *Ferrements* (autour de "Statue de Lafcadio Hearn") et "Wifredo Lam" dans *Moi, laminaire…* », DOUAIRE-BANNY A., FONKOUA R., (dir.), *Césaire : parole due*, Présence africaine, n°189, 1er semestre 2014, p. 129-139.
SCARRY E., *On Beauty and Being just*, Princeton, Princeton UP, 1999.
SCHMITT-PANTEL P., « Autour du traité de Plutarque *Vertus de femmes (Gunaikôn Aretai)* », CASSAGNES- BROUQUET S., DUBESSET M., (dir.), *Héroïnes*, Revue *Clio. Histoire, femmes et société,* n°30, 2009, p. 39-60.
SCOTT J. W., « Le genre : une catégorie utile de l'analyse historique » [1986], *Le Genre de l'histoire, les Cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988.
SMITH Z., *On Beauty*, Londres, Penguin Books, 2005.
TROUILLOT M. R., *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
VIEUX-CHAUVET M., *Amour, Colère et Folie* [1968], Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.

Elles reterritorialisées par les Ils dans les récits coloniaux à Maurice. Préalable pour des revendications féminines

Vicram RAMHARAI
Mauritius Institute of Education

L'histoire du peuplement des îles de l'océan Indien est une histoire de déterritorialisation et de reterritorialisation. Au début de son peuplement, l'Ile Maurice et La Réunion ont un peuple déterritorialisé, c'est-à-dire venu d'ailleurs – de l'Europe, de l'Afrique, de l'Asie. Le déplacement est lié tantôt à ceux qui seront les colons, tantôt à l'esclavage et tantôt à l'engagisme, à une relation maîtres-esclaves, maîtres-travailleurs engagés[1]. Dès l'origine, ce déplacement des populations n'a pas permis une cohabitation saine. La souffrance des esclaves ou des engagés dès la première, voire la deuxième génération, l'a empêchée. Pour ne pas se sentir complètement coupés de leur pays d'origine, les descendants européens se sont reterritorialisés dans l'île, non seulement au niveau physique mais également au niveau culturel et religieux. Quant à la population d'esclaves, elle n'a pu conserver ni sa culture, ni sa langue ni sa religion. La politique d'assimilation des colons français mettait l'accent sur la conversion et imposait la culture européenne aux esclaves. Pour ces derniers, cet espace autre était très hostile, voire inhumain, et en négocier une appropriation s'avérait une mission impossible. Les obstacles sont nombreux – domination, injustice, exploitation, exclusion – et cet espace est verrouillé sur le plan social, économique et culturel. Aussi l'installation dans ce lieu est-elle beaucoup plus complexe pour les esclaves et pour leurs descendants. Ils n'ont pas eu le même traitement que les Indiens. Ces derniers avaient la possibilité de venir avec leurs familles et ont eu l'espace du camp pour se reterritorialiser.

Évidemment, parler de l'émergence des revendications féminines implique de reconnaître le fait que les femmes n'occupaient aucune place dans l'espace culturel, économique, politique, social des îles de l'océan

---

1 Nous ne prenons pas en considération dans cet article la situation des Chagossiens qui ont été déportés de leur île à la fin des années 1960 et au début des années 1970.

Indien comme des Caraïbes à l'époque coloniale. Malgré tout, leur contribution au développement de ces espaces est réelle, bien qu'elle ne soit pas reconnue. La situation de colonisation n'a pas permis aux femmes de prendre la parole et la société coloniale a refusé de tracer une nouvelle cartographie dans laquelle elles auraient pu avoir une place. La volonté des hommes de maintenir le pouvoir sur les femmes ne leur permet pas de voir en celles-ci des êtres humains, qu'elles soient blanches, noires ou brunes. Pour eux, la femme n'est qu'un objet. Elle est envisagée dans sa construction sexuée et non selon une construction complexe.

Si aujourd'hui les écrivaines cherchent à promouvoir l'image de la femme dans les récits de la littérature mauricienne en lui octroyant le statut de personnage principal, c'est qu'elles essaient de déconstruire l'identité fixe qu'elle a été forcée d'assumer. Et le récit colonial sert d'écho à cette image. De toute évidence, cette démarche découle du fait qu'à l'époque coloniale, ce sont les hommes qui dominaient l'espace littéraire. Les personnages féminins occupaient rarement l'espace mimétique dans leurs récits[2]. Quant aux récits écrits par des femmes, ils ne constituaient pas un corpus important, les femmes écrivant davantage de poèmes que de récits[3].

Ouvrons ici une parenthèse pour souligner que pour nous la « littérature de l'époque coloniale » renvoie à la littérature publiée sous la colonisation (donc avant l'indépendance) ainsi qu'à une littérature contemporaine – plus particulièrement les romans et les nouvelles – qui situent l'action de leurs récits à l'époque coloniale[4].

Dans le corpus sur lequel nous avons travaillé, presque tous les récits commencent à partir de 1888 – date du premier récit – jusqu'à l'indépendance de l'île ; un seul récit date de 1997. Ils sont publiés essentiellement par des écrivains d'origine blanche qui ont montré un certain intérêt pour la femme, comme en témoignent leurs titres qui donnent à lire un univers féminin.

À cette époque, un certain nombre de romanciers ou de nouvellistes ont placé la femme au centre de leurs récits bien qu'ils n'aient aucune intention de valoriser son image. Elle se donne à lire comme une femme qui se trouve sous l'emprise des hommes et qui n'arrive pas à délimiter un espace qui lui soit propre. Pourtant, par un effet paradoxal, la présence même de la femme permet de voir une sorte de reterritorialisation d'un espace culturel et social qui n'est pas le sien.

---

2 Voir JOUBERT J.-L., (dir.), *Littérature francophone. Anthologie*, Nathan, ACCT, 1992 ainsi que JOUBERT J.-L., OSMAN A., RAMAROSOA, L., *Littératures francophones de l'océan Indien. Anthologie*, EOI, ACCT, 1993.

3 RAMHARAI V., « La littérature féminine à Maurice à l'époque coloniale et la violence symbolique », *Loxias* 37, 2012, http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=7073

4 Nous avons ici en tête des romans comme *À l'autre bout de moi* (1979) de Marie-Thérèse Humbert et *Les Rochers de Poudre d'or* (2001) de Natacha Appanah-Mouriquand.

La lecture de ces récits permet de regrouper les personnages de femmes en trois catégories : les femmes qui ont une importance dans le récit – bien que les hommes en soient au centre (*Polyte*, *Miette et Toto*, *Poupée de chair*, *Sphinx de bronze*, *L'Étoile et la clef*, *Le Notaire des noirs*, *Le Chemin de Pierre Ponce*, *Namasté*) ; les femmes qui sont au premier plan dans des récits écrits par des femmes (*La Diligence s'éloigne à l'aube* de Marcelle Lagesse) ; les récits dont le titre porte un nom de femme ou qui font une allusion directe à la présence de la femme.

Ainsi, notre démarche s'inscrit d'abord dans une réflexion sur les inégalités entre les hommes et les femmes et sur l'exclusion des femmes dans la littérature mauricienne à l'ère coloniale. En dépit de cette exclusion, il existe des modalités et des formes de participation des femmes à cette littérature. Cette exclusion/inclusion passe en partie par une déterritorialisation/reterritorialisation de l'espace féminin dans les récits. Les femmes cherchent à dégager leur place dans un environnement qui leur est hostile, et le paradigme du déplacement/de l'appropriation d'un territoire aide à penser les mécanismes de construction, de déconstruction ou de légitimation de la femme et de son sentiment d'identité à l'intérieur de cet espace mimétique. Nous pensons que l'émergence des revendications féminines à l'époque contemporaine peut être mieux appréhendée si nous examinons d'abord la façon dont les femmes sont traitées dans les récits coloniaux. Abolir les frontières, les limites et les marges entre les différentes communautés à l'ère coloniale est très difficile. Parallèlement se pose le problème de la représentation et de la perception de l'altérité, de la reconstruction identitaire et de l'hybridation.

Espace reterritorialisé et onomastique européenne au féminin

Que ce soit au XIXe siècle ou au XXe siècle, un certain nombre de titres de romans et de nouvelles portent le nom d'une femme. Cette nomination féminine n'est pas innocente car elle conditionne le dispositif fictionnel et constitue le moteur de l'intrigue. Dans notre corpus, nous distinguons trois catégories de titres à l'époque coloniale : la première souligne la présence des femmes avec des noms « chrétiens » ; la seconde met l'accent sur des femmes ayant des noms « indiens » et la dernière porte sur la présence implicite des femmes dans le titre sans mentionner leur nom.

Ainsi, le contexte colonial s'avère une donnée fondamentale dans la lecture de ces titres. Dans le premier tableau, à l'exception de deux ou trois auteurs, les autres sont d'origine française. Ils sont tous chrétiens. Leur conception de la femme s'inscrit donc dans une mentalité coloniale et patriarcale et dans les valeurs religieuses occidentales.

Tableau 1

Année	**Auteur**	**Titre : nouvelles et romans**	**Revue/Recueil**
1888	Jean Valbert	Maria	*Le Voleur mauricien*
1888	Lothario	Les souvenirs de ma tante Aurore	*Le Voleur mauricien*
1892	Auguste Maingard	Pauvre Jeanne	*Le Voleur mauricien*
1890	Marie Leblanc	Noëlle	*La Vie et le rêve*
1897	Doudou	Kotokelly	
1903	D'Arvoy	Béthulie, Suzanne	*Le Voleur mauricien*
1909	D'Arvoy	Chrysante	*Le Voleur mauricien*
1924	Savinien Meredac	Miette et Toto	
1926	Emmanuel Juste	Haydée	
1929	Arthur Martial	Au pays de Paul et Virginie	
1932	Clément Charoux	Nénène Alfrida	*Pique-nique*
1933	Isaïe David	Gisèle	
1945	Louis Eskatet	Marguerite de Novas	
1945	Joseph Ignace Tranquille	Zaïra	
1948	Joseph Ignace Tranquille	Gisèle	
1944	Marcel Cabon	Inge	*Les Cahiers mauriciens*
1953	Pierre Potié	Maryse	*L'Essor*
1954	Marcel Cabon	Madeleine	*L'Essor*
1959	Marie-Thérèse Sidonie	Janine dactylo	
1962	André Legallant	Mitsou	*Et nul ne se connaît*
1965	Marcel Cabon	Anne Marie[5]	*L'Express* (quotidien)

Dans ces titres, on remarque que deux noms ne cadrent pas avec ceux qui sont traditionnellement associés à une chrétienne et à une Européenne : Kotokelly et nénène Alfrida. Kotokelly est le nom d'une fille esclave élevée par une famille blanche. Elle n'a d'existence que par rapport à cette famille. Et nénène Alfrida est une femme créole qui travaille comme bonne dans une famille blanche. Les autres noms assument une filiation avec la littérature française. Les femmes au nom chrétien sont des êtres valorisés dans ces récits. Elles portent en elles des valeurs chrétiennes, des valeurs d'une civilisation supérieure.

---

5 Reproduit dans les *Contes, nouvelles, et chroniques*, 1995.

Après plus de cent ans d'installation dans l'île, on suppose que non seulement ces écrivains d'origine française, mais également les femmes, ont pu se reterritorialiser sur le plan culturel dans un espace qui n'était pas le leur. Même après la conquête de l'île par les Anglais en 1810, les femmes ont collaboré avec les hommes pour conserver cet espace culturel reterritorialisé. Nous pensons ici à Marie Leblanc et aux revues qu'elle a dirigées et surtout aux femmes qui ont collaboré dans ces revues. Les noms de ces femmes dans les titres servent à les inscrire dans un lieu, dans une culture, une religion et une langue.

En effet, au-delà de cette réappropriation d'une mentalité française, ces noms inscrivent également les récits dans une tradition littéraire française. Le désir d'une reterritorialisation culturelle est tellement évident qu'on n'hésite pas à voir une filiation avec les ancêtres qui sont arrivés dans le pays de Paul et Virginie. Cette filiation remonte au XVIIIe siècle. Selon Catherine Boudet et Julie Peghini :

> La référence à l'antériorité sur le sol de l'île devient […] un argument de légitimation de la domination minoritaire. La conquête et la colonisation de l'île par la France acquièrent pour la minorité franco-mauricienne la dimension d'une « mytho-histoire », c'est-à-dire d'une histoire ayant la fonction ontologique du mythe d'origine. Cette mytho-histoire a vocation de modèle explicatif à la fois de la fondation de l'île et du système social hiérocratique. Le moment-origine de la période française fournit au groupe l'argument culturel qui légitime sa position dominante en l'asseyant sur la qualité de primo-arrivant fondateur de la société insulaire, et sa lutte pour la préservation de droits spécifiques vis-à-vis de l'administration britannique[6].

Le rappel de ce moment-origine est important dans la mesure où l'île est occupée par différentes communautés et la communauté blanche est minoritaire mais toujours dominante à la fin du XIXe siècle et au XXe siècle. Il s'agit pour les auteurs de poursuivre un mythe qu'ils ont créé dès le XVIIIe siècle autour de leur origine et de leur culture. En littérature, le moment-origine est constitué par *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre et le titre *Au pays de Paul et Virginie* de Clément Charoux le rappelle aux descendants des Français. Les autres titres viennent renforcer ce mythe car même les auteurs issus de la communauté créole[7] (Jean Ignace Tranquille, Marcel Cabon, André Legallant) se sont ralliés à l'idée d'un moment-origine. Pour eux, le moment de l'antériorité sur le sol mauricien de leurs

---

6 BOUDET C., PEGHINI J., « Les enjeux de la mémoire du passé colonial à l'île Maurice », *Transcontinentales*. Dossier « Mémoire et nation ». Vol. 6, 2008, p. 15.

7 Au XIXe siècle, les Créoles renvoyaient aux Blancs. Au XXe siècle, on constate un glissement sémantique dans le terme. Il se rapporte davantage aux descendants africains et aux métis au teint brun.

ancêtres correspond presque à celui des colons français. Le discours tenu dans leurs récits traduit une politique d'assimilation à la culture française.

Cette reterritorialisation de l'espace insulaire révèle aussi que les différences de classes sociales dans une même communauté n'ont pas disparu. Des noms tels que Marguerite de Navas apportent une nuance dans le statut social des familles d'origine blanche.

Ces récits exposent également le discours des hommes sur la femme. Elle est l'objet d'un discours de domination symbolique. Les auteurs ont peut-être montré que la femme blanche s'est reterritorialisée dans un espace culturel mais elle reste subordonnée à l'homme. Cette situation de la femme blanche ressemble à celle du colonisé. Blanches ou noires, les femmes sont toutes réifiées. On y voit une homogénéisation de cette représentation à telle enseigne que le discours des écrivains de cette époque devient une parole exclusive, une parole qui nie à la femme son identité. À l'intérieur de cette territorialisation des femmes dans l'espace, les écrivains exposent leur aliénation.

Dans « Kotokelly » et « Nénène Alfrida », nous remarquons que l'altérité est posée du point de vue ethnique, économique, social et culturel. L'esclave Kotokelly est la subalterne d'une autre subalterne. L'esclavage modifie la perception de la femme. On n'est plus dans l'opposition binaire homme/femme mais dans une opposition femme blanche/femme noire dont le degré de subalternité n'est pas identique. La conception d'une hétérogénéité féminine est mise en exergue. Kotokelly et Alfrida n'occupent aucun territoire particulier. En fait, elles partagent le territoire de la femme blanche.

Dans le paradigme déterritorialisation/reterritorialisation, les auteurs semblent adopter une posture double. Les femmes d'ascendance européenne ont pu s'ancrer dans le territoire. La reterritorialisation après deux ou trois générations ne se pose plus. Mais elles sont toujours des subalternes à l'intérieur de leur groupe social. En même temps, les auteurs les amènent à voir toujours du côté de la France. Une forme de déterritorialisation mentale et culturelle de ces femmes les amène à ne pas se voir comme Mauriciennes. Elles sont présentes pour promouvoir les valeurs européennes. En revanche, dans certains récits, la femme esclave ou créole n'a pas encore accédé à la territorialisation dans son espace. Son territoire n'est pas délimité comme celui de la femme blanche. On voit ainsi un contraste avec les Indiennes qui sont davantage partie prenante d'une réappropriation de l'espace que les femmes créoles ou esclaves.

Récits d'une fausse reterritorialisation

Cette problématique entre Noirs et engagés indiens est complexe parce qu'elle participe, nous semble-t-il, à la fois de cet aspect de déterritorialisation et de reterritorialisation et de la place de la femme dans ce paradigme.

Si la femme esclave ou créole n'a aucun espace qui lui soit propre, la femme indienne peut croire qu'elle occupe un espace, c'est-à-dire le camp, où la communauté indienne s'est reterritorialisée. C'est un espace construit par les maîtres, mais revisité et réapproprié par les Indiens afin qu'ils se sentent chez eux. De là découle une ethnicisation du territoire et les titres comportant des noms « indiens » que nous allons évoquer en sont des exemples. Le confinement dans l'espace du camp participe de leur identité : la déconstruction des inégalités passe par une réappropriation de cet espace, de leur identité.

Les rares récits comportant ces noms sont toujours produits par des auteurs qui sont acquis à la cause de ce moment-origine, à l'exception de Dharma Mootien, nouvelliste postcolonial d'origine indienne.

L'ensemble de titres « indiens » que nous voyons dans le tableau ci-dessous mérite une attention particulière dans la mesure où il renvoie à une altérité de plus en plus marquée au sein de la société mauricienne. Dans un premier temps, les noms « indiens » marquent toujours la déterritorialisation de la communauté et une absence d'identité « mauricienne » constituée durant cette époque. Ils indiquent toujours les barrières ethniques qu'il ne fallait pas franchir dans une société pluriculturelle. Un autre positionnement s'avère nécessaire pour comprendre l'activité créatrice dans une situation coloniale multiraciale. Et les noms des femmes impliquent un double positionnement : d'abord par rapport à la communauté d'appartenance, ensuite par rapport à la communauté d'appartenance de l'auteur et à son origine.

Tableau 2

Année	**Auteur**	**Titre : nouvelle et roman**	**Revue/Recueil**
1916	Clément Charoux	Cosseelah	*L'Aube sanglante* (conte)
1928	Arthur Martial	Saheytra, Minatchee	*A l'ombre du vieux moulin*
1935	Clément Charoux	Ameenah	
1966	Marcel Cabon	Roukmine[8]	*Advance* (quotidien)
1997	Dharma Moutien	Manee	*Au nom de l'amour/For the sake of love/Parski kontan*

En effet, Ameenah, Cosseelah, Manee, Minatchee, Saheytra et Roukmine sont des noms non-occidentalisés. L'affirmation de cette différence vient de l'extérieur de la communauté indienne. Ces récits posent le problème de la reconnaissance d'une communauté qui, déterritorialisée et

8 Reproduit dans CABON M., *Contes, nouvelles, et chroniques*, Stanley, Rose Hill, EOI, 1995.

exilée, cherche à retrouver ses racines, à s'indianiser de nouveau dans un mouvement de reconquête de son identité.

L'altérité marque déjà la déterritorialisation. Ces noms ne respectent pas les normes implicites établies par la communauté blanche et occidentale. L'Autre normativisé sert ici de comparaison pour établir la problématique de la supériorité/infériorité. Pour les lecteurs, la déterritorialisation de la femme non-européenne est soutenue par son nom, ce qui peut les conduire à penser que l'universalisme féminin, façonné sur le modèle occidental, est remis en question. Par son nom, l'Indienne reste étrangère sur cette île. Les noms traduisent une figure de la migration qui a trouvé refuge temporairement dans un non-lieu, comme l'esclave Kotokelly et la nénène Alfrida. Ils marquent la présence d'une autre altérité et de la différence dont on se distancie. Il ne serait pas étonnant de lire dans ces récits une forme d'acculturation imposée et non une réinterprétation d'une culture autre. Le destin de ces femmes est fixé dans leur nom et marqué par une difficulté d'intégration dans un espace nouveau.

Pourtant ces mêmes noms donnent un ancrage à la communauté et sont liés à l'espace du camp où la communauté indienne a recréé une communauté imaginée. Le camp représente une indianisation de l'espace insulaire qui a été reterritorialisé en vue de le faire sien. Mais ce désir de territorialisation est ambigu. Dans ces récits, les écrivains cherchent à montrer un autre visage de l'indianité. En mettant en avant la femme indienne, ils visent à traduire une image éclatée de cette réappropriation.

Dans *Ameenah* de Clément Charoux et dans les nouvelles « Saheytra » et « Minatchee » d'Arthur Martial, la femme hindoue, habitant dans un camp sucrier, est présente pour son exotisme et sa sensualité. Elle est différente de la femme blanche et pour le maître, elle est la femme idéale pour des aventures extraconjugales. Ameenah et Minatchee vivent pendant un certain temps en concubinage avec un homme d'une autre communauté. Dans ces récits, la femme indienne est présentée comme une femme naïve et est attirée par l'homme blanc. Ces écrivains sous-entendent qu'il ne déplaisait pas à la femme hindoue d'être la maîtresse d'un Blanc. Par conséquent, la reterritorialisation devient complexe à définir à travers le portrait qui est brossé des personnages de femmes hindoues. Le concubinage les aide dans un certain sens à sortir temporairement de leur territoire, un territoire dont l'accès a toujours été interdit aux Indiens. Du fait de cette interdiction, le concubinage s'apparente à une aliénation de la femme indienne et il est voué à l'échec pour différentes raisons.

Certes, Minatchee, Saheytra et Ameenah sont vues sous l'angle de la femme facile. Le vecteur commun qui les lie est l'attirance pour l'homme blanc, le désir amoureux, le « kama » dans la tradition hindoue. Mais ces femmes qui abandonnent ce village reconstruit pour un autre espace vidé des leurs se sentent seules et délaissées. Elles ne retrouvent pas non plus ce qu'elles cherchent. Ameenah et Saheytra sentent le besoin de retourner vers

les leurs. Minatchee et Manee se retrouvent seules et doivent assumer leur transgression. Leurs actions ne font pas d'elles « le modèle de la femme hindoue dans la littérature d'obédience brahmanique[9] », contrairement à Stella dans *Ulysse Cafre. Histoire dorée d'un Noir*. En transgressant leur « dharma », elles deviennent des impures dans la communauté hindoue.

Elles vivent la solitude de leurs ancêtres sous une autre forme. Elles fuient leur présent dans un mouvement de déterritorialisation. Les ancêtres ont été déplacés vers l'île Maurice où ils ont recréé le village indien. La reterritorialisation d'un espace imaginé est pervertie par le personnage féminin. Si les ancêtres ont commis un péché en traversant le *Kala pani*[10], les femmes reproduisent ce péché sous une autre forme : la transgression sexuelle. Dans les deux cas, la perte de la caste est réelle. En ne respectant pas leur devoir, elles ont déshonoré leurs parents et sont rejetées par leur communauté. Minatchee et Manee doivent changer leur lieu de résidence. Le retour impossible des femmes vers les leurs ressemble au retour impossible des engagés vers le pays des ancêtres. Elles sont condamnées à habiter dans un autre espace. L'enfant qui naît de la liaison entre Manee et l'homme blanc annonce en effet la suppression de toutes les différences spatiales et de toutes les frontières.

L'absence totale de conscience critique chez elles les conduit à accepter leur rôle de femme-objet. Cette perception de la femme indienne qui est fondée sur une idéologie coloniale acquiert une dimension hégémonique. La persistance avec laquelle cette image est véhiculée sous la colonisation prend l'aspect d'une doxa. Par conséquent, il était difficile, à cette époque, de déconstruire cette image car les voix dissidentes au sein de la communauté blanche n'existaient pas. Les écrivains issus de la communauté hindoue sont eux aussi tombés dans le piège de la convention. Ils ont présenté la femme hindoue selon les canons de l'esthétique blanche, qu'ils ont, malgré eux, intériorisés[11].

Dans tous ces récits, la femme ne peut pas parler. Elle occupe une double position de subalterne. D'abord en tant que femme, ensuite en tant qu'Indienne. Le contexte colonial et patriarcal conditionne cette absence d'identité et cette subalternité. La femme indienne n'est présente que pour montrer la supériorité du maître blanc qui arrive à assujettir la communauté indienne à travers la femme et à travers le sexe. La vulnérabilité de la femme l'amène à perdre son identité et sa communauté.

---

9 MARIMOUTOU C., « Tours et retours de l'Inde. La réécriture des conceptions du mythe et des mythes hindous dans les récits de Marius-Ary Leblond », DÉTRIE M., PICHAYA F., (dir.), *France – Asie. Un siècle d'échanges littéraires*, Paris, Librairie You Fong, 2001, p. 292-313.

10 Les « eaux noires » : traverser les océans constituait une souillure, une malédiction, occasionnait une perte de la caste ainsi que de l'espace originel de territorialisation.

11 Voir RAMDOYAL R., *Lilawatee*, 1924 (récit en anglais) ; MOUTIEN, D., *Manee*, 1997.

Les auteurs légitiment le pouvoir du Blanc sur les Indiennes. Le Blanc manipule l'Indienne comme il le veut, ce qu'il ne peut pas faire avec la femme blanche. Bien que celle-ci aussi soit soumise à l'autorité de l'homme, elle n'est pas traitée de la même manière que l'Indienne. Celle-ci est bafouée dans sa dignité et dans ses droits. La structure sociale de la colonisation fait d'elle une victime résignée.

Territorialisation et femme subalterne

Au XIXe siècle, à côté des noms, nous avons remarqué que d'autres titres renvoyaient à la présence de la femme à travers une allusion indirecte.

Tableau 3

Année	**Auteur**	**Titre : nouvelle et roman**	**Revue/Recueil**
1857	Jean Neulat	La fille du Gange	
1858	Félicien Mallefille	Les mères repenties	
1865	Félicien Mallefille	Les deux veuves	
1884	Henri Robert	Cousine aux pieds nus	
1876-1888	Fernand Duvergé	Les Mauriciennes	
1888	Vulgis	Pauvre fille	*Le Voleur mauricien*
1888	Léoville L'homme	La jeune fille au bal	*Le Voleur mauricien*
1888	Charles Baissac	Opérée par feu son père	*Le Voleur mauricien*
1919	Max Moutia	L'infirmière	
1932	Clément Charoux	L'étrangère ; La fille du bûcheron ; Une petite femme noire ; La caissière ; la vendeuse de trésor ; La vieille dame ; Ma mère-grand	*Pique-nique* (contes)
1928	Arthur Martial	La pénitente, La mère	*À l'ombre du vieux moulin*
1933	Arthur Martial	Poupée de chair	
1962	André Legallant	L'infortunée	

Sauf dans le cas des « Mauriciennes » de Duvergé, la femme dans ces titres peut être vue sous l'angle de la déterritorialisation et de la marginalisation. Ils expriment tantôt la solitude, le péché, voire la chosification comme dans *La Poupée de chair*.

Les titres introduisent un phénomène d'étrangeté dans le récit à travers l'article défini « le » ou « la » ou « l' ». Sur les 22 titres, on en relève 14 avec cet article, 5 sans article, 2 avec l'article indéfini « un ». Ainsi, une logique de distanciation par rapport à la femme s'opère à travers l'homogénéité créée par ces articles d'une part, et par l'absence d'article d'autre part. La gent féminine est guidée vers une déterritorialisation.

Ces femmes subissent une mise à l'écart de la société. Les adjectifs qui leur sont associés – « repenties », « veuve », « pauvre », « noire », « vieille » – marquent ainsi une perte de repère sur le plan symbolique. Leur manque d'intégration dans la société patriarcale est nourri par le désespoir et la désillusion. D'ailleurs des termes comme « repenties », « pénitente », « infortunée » sont l'expression même d'un mal être.

D'autres titres tels que « L'étrangère », « La caissière », « La vendeuse », « L'infortunée », recèlent en eux une marginalisation. Cette stratégie de mise en scène de la femme fait d'elle la victime d'un discours dépréciatif. Par la même occasion, le statut de la femme exprimé dans ces titres est consubstantiel à son identité. Son statut de subalterne lui est imposé dès le départ.

La majorité de ces titres ne valorise pas l'inscription dans un espace. L'absence d'un nom résonne comme un manque d'individualité. Presque tous ces titres réduisent la femme à un terme générique, perdue dans l'anonymat et dépouillée de toute singularité. Bref, ces titres soulignent une sorte d'aliénation de la femme dans la société coloniale. Enfin, ils donnent à lire le fonctionnement de cette société coloniale vis-à-vis des femmes blanches.

Bien que les récits de ce corpus ne mettent pas l'accent sur la transplantation d'une communauté en tant que telle à travers la présence des femmes, ils s'attèlent à leur reterritorialisation dans l'espace culturel colonial. En même temps, la voix des femmes est passée sous silence. Qu'elles soient d'origine européenne, esclaves, noires ou indiennes, les femmes doivent toujours obéir à l'homme et aux valeurs prônées par leur communauté. Elles ont vécu pendant longtemps une déterritorialisation géographique et littéraire. Leur inscription dans le récit marque paradoxalement une tentative de reterritorialisation de cet espace culturel. Or, nous constatons que cette reterritorialisation est complexe. Les auteurs sont pris au piège du moment-origine et du péché originel. Les personnages féminins, quant à eux, sont pris au piège de l'idéologie coloniale et patriarcale, les femmes indiennes au piège du « dharma » dans une société qui prône les valeurs occidentales.

Ces récits mettent également en place des différences entre les hommes et les femmes sans prendre en compte le contexte social. C'est une inégalité

arbitraire pour ceux qui les examinent sous l'angle politico-culturel et la reconnaissance de cet arbitraire facilite leur remise en question. Les noms et les métiers occupés par les femmes sont traversés par un phénomène de pouvoir qui met en place un rapport social hiérarchique. La littérature coloniale participe à la production de ces inégalités en ne reconnaissant pas le genre comme un fait social. Pour les auteurs, l'appartenance sexuelle relève de la nature qu'il faut respecter. Ces récits écartent en surface toute question de l'égalité entre les sexes et en particulier de la reconnaissance de la femme dans la réflexion sur sa participation aux enjeux sur le genre.

Bibliographie

BOUDET C., PEGHINI J., « Les enjeux de la mémoire du passé colonial à l'île Maurice », *Transcontinentales*, Dossier Mémoire et nation. Vol. 6, 2008, p. 13-36.

JOUBERT J.-L. (dir.), *Littérature francophone. Anthologie*, Paris, Nathan, ACCT, 1992.

JOUBERT J.-L., OSMAN A. et RAMAROSOA L., *Littératures francophones de l'océan Indien. Anthologie*, Rose Hill, EOI, ACCT, 1993.

MARIMOUTOU C., « Tours et retours de l'Inde. La réécriture des conceptions du mythe et des mythes hindous dans les récits de Marius-Ary Leblond », DÉTRIE M. et PICHAYA F. (dir.), *France – Asie. Un siècle d'échanges littéraires*, Paris, Librairie You Fong, 2001, p. 292-313.

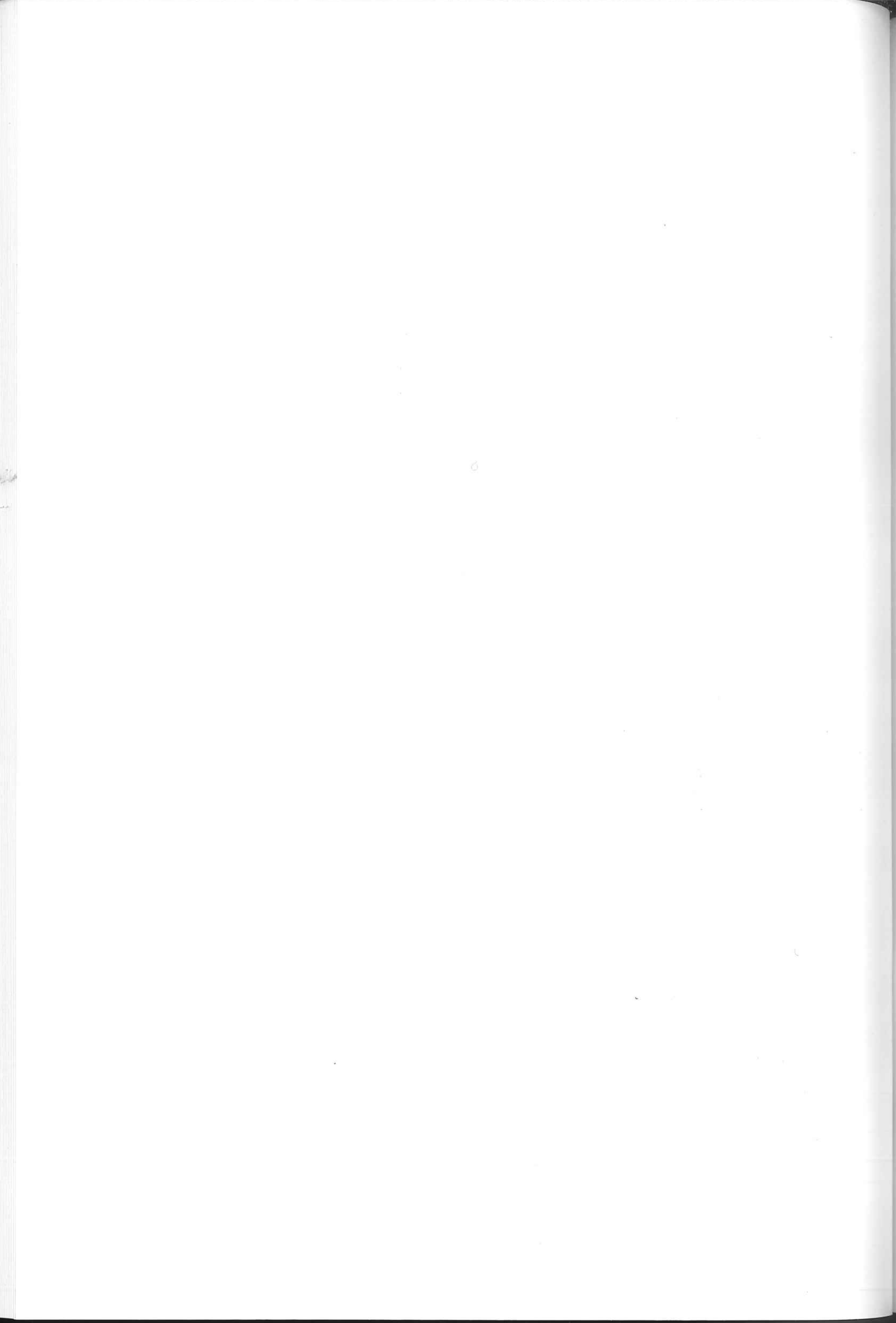
PROSPER J-G., *Histoire de la littérature mauricienne de langue française*, Rose Hill, EOI, 1976.

RAMHARAI V., « Littérature mauricienne de langue française et diaspora indienne », *Synergies Inde*. VENKATESAN V., (dir.), *Revue du Gerflint*, n°1, 2006, p. 191-206.

—. « La littérature féminine à Maurice à l'époque coloniale et la violence symbolique », *Loxias* 37, 2012. http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=7073

Chapitre 2

Résistance et féminisme dans l'océan Indien


6

« Nous qui versons la vie goutte à goutte » : les féministes réunionnaises face à la biopolitique coloniale (1946-1958)

Myriam PARIS
Université Paris 8/Vincennes
CRESPA-LabTop – UMR 7217

Le 27 juin 1948, près de quatre mille femmes se rassemblent dans le Jardin colonial à Saint-Denis. Elles portent leurs toilettes claires des dimanches ou leurs habits de travail. Les panneaux qu'elles arborent affichent « donnez-nous notre retraite », « nous voulons les allocations familiales et l'assistance médicale gratuite », « à travail égal, salaire égal », « des familles heureuses dans un vrai département français », « goutte de lait pour nos enfants », ou encore « unissons-nous pour que vivent nos enfants ». Elles manifestent à l'occasion de la « journée des mères réunionnaises » organisée par la section réunionnaise de l'Union des femmes françaises (UFF) formée deux ans plus tôt. Isnelle Amelin et Alicia Mazaka, dirigeantes de cette formation, se succèdent à la tribune. Elles appellent les femmes à se battre pour l'augmentation de leurs salaires, pour l'application des lois sociales en usage en France, pour, insiste Alicia Mazaka, « que nos enfants ne meurent pas[1] ! » Les femmes se regroupent ensuite dans l'avenue de la Victoire et elles marchent jusqu'à la préfecture où elles déposent une motion énonçant leurs revendications. C'est la première manifestation féminine de cette ampleur dans l'histoire de La Réunion et elle ne concerne pas la seule commune de Saint-Denis : selon le journal *Témoignages* qui relate l'événement, les femmes se réunissant sous la bannière de l'UFF ce 27 juin 1948 sont « innombrables » à Sainte-Marie, des centaines à Saint-André, huit cents à Saint-Leu, mille cinq cents au Port, cinq cents à Saint-Louis, deux mille cinq cents à Bois-de-nèfles et quatre mille à Saint-Paul[2].

---

1 Ce récit est basé sur le compte rendu publié dans le journal *Témoignages*, organe de la fédération réunionnaise du Parti communiste, auquel les féministes contribuent : « Les femmes de la Réunion ont manifesté », *Témoignages*, 2 juillet 1948. L'événement n'est pas couvert par les autres journaux.

2 « Le 27 juin dans les quartiers », *Témoignages*, 2 juillet 1948.

La référence à la maternité est centrale dans cette journée revendicative et elle le demeurera dans les manifestions publiques qui seront organisées tout au long des années cinquante par l'Union des femmes. Il ne s'agit pas, de la part des militantes, d'une injonction à devenir mères, à procréer, à mettre au monde des enfants. Dans cette période, les Réunionnaises sont exposées à des grossesses fréquentes et souvent non désirées et beaucoup considèrent la maternité comme un fardeau, une source de travail et d'exploitation supplémentaire. En s'auto-désignant comme « mères réunionnaises » ou « mères créoles », en politisant la maternité, les féministes créoles cherchent plutôt à révéler et transformer les conditions matérielles d'existence des femmes, à tracer des perspectives pour les rendre à même de reprendre un contrôle sur leur vie, leur travail et leur corps. Je voudrais montrer ici que l'identification « mères créoles » forme dans ce contexte un site de contestation et de résistance féministe à une *biopolitique* coloniale.

Michel Foucault désigne par biopolitique l'exercice d'un pouvoir qui s'exerce sur un continuum biologique nommé « population », circonscrivant et opposant les populations qui doivent vivre et s'accroître et celles qui doivent être réduites ou mourir. D'un côté, affirme-t-il, ce pouvoir met en œuvre un ensemble de techniques visant à accroître la natalité, la fécondité, la santé et la longévité d'une population tandis que de l'autre côté, d'une façon directe ou indirecte, ce même pouvoir met à mort, réclame la mort, ou expose à la mort une autre population. La notion de biopouvoir veut rendre compte du double mouvement par lequel un même pouvoir veut majorer la vie des unes en minorant celle des autres. Foucault note que le racisme est au principe de ce mouvement différentiel opposant par exemple les peuples colonisateurs, dont la vie doit être protégée et optimisée, et les peuples colonisés, exposés à la mort de manière systémique[3].

Si le racisme constitue un opérateur décisif du biopouvoir, le genre forme aussi l'un de ses rouages essentiels. En effet, le corps et le travail des femmes sont des points d'application décisifs du biopouvoir car celles-ci sont socialement placées au cœur des dispositifs de reproduction sociale[4]. Massivement en effet, les femmes sont chargées du *travail reproductif*, notamment le travail nécessaire à la persistance et à la perpétuation de la vie

3 FOUCAULT M., « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Éditions du Seuil/Gallimard, 1997, p. 213-235. Achille Mbembe a consacré une relecture à ce texte de Foucault et appelle « nécropolitique » cette modalité du pouvoir consistant à mettre à mort ou exposer à la mort, s'exerçant dans la plantation, la colonie, le camp, le ghetto, ou la prison, par exemple. Voir MBEMBE A., « Nécropolitique », *Raisons politiques*, n° 21, 2006, p. 29-60. Je ne reprendrai pas son concept ici dans la mesure où mon analyse porte sur la dynamique différentielle associée au concept de biopouvoir.

4 C'est notamment Silvia Federici qui le rappelle avec force dans l'introduction de son ouvrage : FEDERICI S., *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Genève-Paris / Marseille, Entremonde / Sononevero, 2014 [2004], p. 29 et 30.

humaine[5]. Elles sont tout particulièrement affectées au *travail maternel* qui englobe le travail de soin nécessaire à la survie et à la socialisation des enfants. Ce sont les femmes qui, comme l'écrivent les militantes réunionnaises, « versent la vie goutte à goutte[6] ».

Je chercherai donc à montrer ici qu'en politisant leur expérience de la maternité, les féministes réunionnaises contestent une biopolitique passant par le contrôle du corps et du travail des femmes. Je retracerai l'histoire de la formation de la section réunionnaise de l'Union des femmes françaises, j'examinerai l'organisation et la racialisation du travail reproductif assuré par des femmes dans la société réunionnaise des années quarante et cinquante, et j'analyserai en quoi elles déterminent l'expérience vécue de la maternité. Il s'agira alors de comprendre comment les féministes réunionnaises investissent le site de la maternité créole dans une perspective émancipatrice.

La section réunionnaise de l'Union des femmes françaises face au biopouvoir

Pourquoi le motif de la maternité occupe-t-il une place essentielle dans l'argumentaire des féministes réunionnaises ? La section réunionnaise de l'Union des femmes françaises (UFF) apparaît – son nom l'indique – comme un prolongement d'un mouvement féministe créé en France et au sein duquel la référence à la maternité est également centrale. Cependant, les féministes réunionnaises n'investissent pas la problématique de la maternité de la même manière que leurs homologues françaises : il y a entre ces deux mouvements des différences découlant de la biopolitique qu'elles affrontent.

L'Union des femmes françaises s'est formée en France pendant la seconde guerre mondiale, au sein des Comités Populaires de la Résistance réunis par Danielle Casanova dans la clandestinité[7]. Elle apparaît publiquement après la libération, en 1944, dans le contexte où le droit de vote et d'éligibilité des Françaises vient d'être conquis et consacré par l'ordonnance du 21 avril 1944. Il s'agit pour ces femmes de se doter d'une organisation à même d'aborder les nouvelles perspectives découlant de cette toute nouvelle citoyenneté des femmes. L'UFF est dirigée par des militantes actives au sein

5 Sur la notion de travail reproductif, on pourra se reporter notamment à TABET P., « Fertilité naturelle, reproduction forcée », MATHIEU N.-C., (dir.), *L'Arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1985, p. 61-146.

6 « La fête des mères. Grande journée revendicative », *Témoignages*, 23 mai 1952.

7 Sur l'UFF, l'étude de référence est celle de Sandra Fayolle : FAYOLLE S., « L'Union des Femmes Françaises : une organisation féminine de masse du parti communiste français (1945-1965) », Thèse de Doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2005. Pour une étude des relations entre l'UFF et les autres mouvements féministes qui émergent en France à cette période, voir CHAPERON S., *Les Années Beauvoir (1945-1970)*, Paris, Fayard, 2000.

du Parti Communiste Français. Elle reprend les revendications portées par le PCF, en particulier son programme social, tout en insistant sur l'égalité des droits avec les hommes et sur l'importance de la participation des femmes à la vie politique. Elle cherche d'emblée à s'inscrire dans un mouvement international. Elle participe à la création de la Fédération démocratique internationale des femmes (FDIF) qui tient son congrès fondateur à Paris en 1945. La FDIF rassemble alors des organisations féminines liées aux Partis communistes d'une quarantaine de pays, à commencer par l'URSS. Des sections de l'UFF sont parallèlement créées dans les colonies françaises, notamment en Martinique à l'initiative de Jane Lero, en Guadeloupe autour de Gerty Archimède, ou en Algérie.

La section réunionnaise de l'UFF est aussi formée dans cette période d'après-guerre et d'effervescence politique. Elle naît d'une rencontre entre des militantes communistes réunionnaises et françaises. Parmi les protagonistes, on peut mentionner Y. Martin qui est, en mars 1946, de retour à La Réunion après douze années passées en France où, par l'action qu'elle mena avec l'Union des femmes françaises, elle « sut affronter en bonne Française de la résistance et en vaillante Créole les exactions des SS[8] ». Elle témoigne de son expérience lors d'une conférence donnée à Saint-Denis le 14 mars 1946[9]. Au même moment, Gabrielle Baret, militante communiste et féministe française résidant depuis peu à La Réunion rencontre Isnelle Amelin, l'une des toutes premières élues réunionnaises, conseillère municipale de Saint-Denis et militante politique engagée dans le mouvement de décolonisation. Ces militantes forment alors le comité réunionnais de l'Union des femmes françaises. Son objectif est initialement de venir en aide aux familles éprouvées par la guerre. Il développe aussitôt une optique anticoloniale et se lie à des militantes du monde colonisé, notamment, à partir de 1950, à Gisèle Rabesahala qui organise à Madagascar une campagne pour la libération des prisonniers politiques[10]. Selon Gabrielle Baret, la section réunionnaise de l'Union des femmes françaises compte deux mille trois cents adhérentes dès 1947[11].

Le mouvement de décolonisation dans lequel les féministes réunionnaises s'inscrivent vise alors l'assimilation, c'est-à-dire l'abolition du régime colonial d'exception par la transformation de la colonie en département[12].

---

8 « Union des Femmes de France, Section réunionnaise », *Le Progrès*, 8 mars 1946. Je n'ai pas retrouvé de sources permettant de déterminer le prénom de cette militante.

9 « Union des Femmes Françaises Réunionnaises », *Le Progrès*, 19 mars 1946.

10 RABESAHALA G., *Ho tonga anie ny Fahafahana ! Que vienne la liberté !*, Saint-André, Océan éditions, 2006.

11 BARET G., « Poésie et réalité. La perle de la mer des Indes », *Témoignages*, 11 avril 1947. Cet article a été initialement publié dans « Femmes Françaises », hebdomadaire de l'UFF, le 22 mars 1947.

12 Il s'agissait en particulier d'abolir le régime des décrets par lequel, dans l'ensemble des colonies, la principale source du droit résidait au niveau du ministère des colonies et du gouverneur. Pour une analyse politique de cette stratégie de décolonisation, voir en

Sous la pression des luttes et par l'action menée par des députés des outre-mer (notamment Raymond Vergès et Léon de Lepervanche) cette transformation est décrétée en mars 1946. Néanmoins, le régime d'exception perdure[13]. Isnelle Amelin le résume par cette phrase : « Si nous n'étions plus des indigènes, nous n'étions encore que des demi-françaises[14] ». Le fait de s'intégrer aux formations françaises (le Parti communiste, l'Union des femmes) est alors cohérent avec la stratégie d'assimilation politique engagée dans le cadre de la lutte de décolonisation. La section réunionnaise de l'UFF se structure sur le même modèle que son homologue française et elle adopte en partie son agenda et son répertoire d'actions. En témoignent par exemple sa structuration en comités portant initialement le nom de résistantes célèbres (Danielle Casanova, Bertie Albrecht, Rose Blanc, Maïe Politzer, Irène Joliot Curie, Claudine Chomat, Marie-Claude Vaillant-Couturier…) ou encore son appropriation de la fête des mères.

En France, la maternité occupe une place essentielle dans l'argumentaire féministe non seulement parce qu'elle est considérée comme une expérience commune à toutes les femmes mais aussi parce que, comme l'a montré l'historienne Yvonne Kniebieler, elle légitime l'entrée des femmes en politique[15]. La qualité de mère gestionnaire du budget familial est par exemple invoquée par les mouvements suffragistes pour démontrer la capacité politique des femmes. C'est au nom du fait qu'elles enfantent et éduquent les futurs citoyens que les femmes réclament leur droit de participer à la vie politique. Autrement dit, elles réclament leurs droits au nom du travail reproductif et maternel qu'elles accomplissent au service de la Nation française. C'est dans cette optique que les militantes françaises s'emparent de la fête des mères dès 1945.

L'appropriation féministe de cette journée d'hommage aux mères apparaît paradoxale dans la mesure où elle a été créée dans le cadre d'une politique violemment contraignante pour les femmes. Cette journée a été instituée au lendemain de l'hécatombe de la Première Guerre mondiale, par un décret daté du 24 avril 1920. Les autorités se montraient alors préoccupées par « la dénatalité » : en exaltant la maternité, il s'agissait d'accroître une population française décimée par la guerre. La journée d'hommage

---

particulier VERGÈS F., *La Loi du 19 mars 1946. Les débats à l'Assemblée constituante*, Saint-André, Graphica, 1996 ; VERGÈS F., *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage,* Durham, Duke University Press, 1999 ; DIMIER V., « De la France coloniale à l'outre-mer », *Pouvoirs,* n° 113, 2005, p. 37-57.

13 Voir notamment FINCH-BOYER H., « Des Français comme les autres ? Distinctions raciales et citoyenneté sociale à La Réunion (1946-1963) », *Genèses*, n° 95, 2014, p. 95-119.

14 Cette phrase est extraite d'un entretien qu'Isnelle Amelin a confié à Jean-Luc Collongues vers la fin de sa vie : « Isnelle Amelin, la rebelle de tous les combats », *Le Quotidien*, 13 septembre 1993, p. 10-11.

15 KNIEBIELER Y., *La Révolution maternelle depuis 1945*, Paris, Perrin, 1997. Voir aussi KNIEBIELER Y., « Féminisme et maternité », *La Revue lacanienne*, n° 2, 2007, p. 11-17.

aux mères a aussi été popularisée pendant la seconde guerre mondiale par le gouvernement de Vichy, qui faisait de la procréation un enjeu patriotique et de l'avortement un crime d'État[16]. À la Libération, les pouvoirs publics maintiennent cette fête officielle, y compris les ministres communistes qui participent au gouvernement. Leurs idéaux sont opposés à ceux du gouvernement de Vichy, mais le repeuplement de la France est encore une fois à l'ordre du jour et ils souscrivent à cet agenda.

Si les militantes de l'UFF s'emparent alors de la fête des mères, c'est non pas pour cantonner les femmes au travail maternel – puisque précisément elles revendiquent la participation des femmes à la vie politique – mais pour se saisir d'une occasion de revendiquer et de populariser des lois sociales visant à améliorer la condition des femmes[17]. Elles réclament néanmoins ces lois en s'appuyant en grande partie sur le discours pro-nataliste qui reprend de plus belle au sortir de la guerre : les lois sociales sont vantées comme autant de mesures contribuant à stimuler la natalité. La maternité ouvre des droits politiques et sociaux, mais ceux-ci reposent dès lors, en contrepartie, sur une injonction au travail maternel, notamment la procréation. En témoigne par exemple le discours prononcé par Claudine Chomat lors du congrès national de l'UFF qui se tient en juin 1945 : elle affirme que le devoir des femmes est « de donner des enfants à la France, fonder un foyer, élever ses enfants dans une morale élevée, leur inculquer le goût du travail, le respect filial, l'amour de la patrie et le sens civique[18] ». Si, en France, la maternité ouvre des droits pour les femmes, c'est parce qu'elle participe d'une construction patriotique indissociable d'une biopolitique impériale, qui considère qu'une population française nombreuse est mieux à même d'assurer la productivité économique de la nation française ainsi que son hégémonie impériale.

Les féministes réunionnaises placent la maternité au centre de leur argumentaire, tout comme les françaises, mais leur optique est différente car dans le contexte colonial, la maternité n'est pas un vecteur de légitimation politique. « Nos enfants meurent ! » clame l'appel à « la journée des mères réunionnaises » du 27 juin 1948. Elles s'approprient cette journée pour dénoncer le régime d'exception qui les affecte, qui les prive de leurs droits politiques et sociaux et qui expose leurs enfants à la mort. Les mères créoles s'identifient comme les mères des enfants dont la vie est superflue aux yeux

---

16 KNIEBIELER Y., « Politique et maternité », MORIN-ROTUREAU É. (dir.), *1939-1945 : combats de femmes*, Autrement « Mémoire/histoire », 2001, p. 49-63. Selon Yvonne Kniebieler, environ quatre mille femmes ont été poursuivies en 1943.

17 FAYOLLE S., « L'Union des Femmes Françaises et les sentiments supposés féminins », TRAÏNI C. (dir.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po « Académique », 2009, p. 169-192, p. 176.

18 Extrait du discours de Claudine Chomat, « Les droits et les devoirs de la femme », I[er] congrès national de l'Union des Femmes Françaises, 17-20 juin 1945, brochure citée par Sandra Fayolle, *ibid.*, p. 170.

des pouvoirs. Aussi, si les deux organisations féministes, française et réunionnaise, se forment dans une matrice commune, si elles s'unissent au nom d'une lutte internationale contre l'exploitation et pour la participation des femmes à la vie politique, si elles adoptent initialement des agendas et des répertoires d'actions identiques, elles se développent néanmoins selon des orientations différentes. Les militantes françaises investissent la maternité au nom de leur contribution à la production des citoyens, tandis que les militantes réunionnaises s'emparent de la maternité au nom d'un travail maternel à la fois coûteux et structurellement sacrifié. Sous des revendications semblables, sous le thème de la maternité, il y a des antagonismes générés par la biopolitique qui, en France, valorise le travail maternel, et à La Réunion, l'entrave.

« Bientôt, je n'aurai plus de lait pour mon enfant »

L'optique féministe développée par les Réunionnaises s'enracine dans une expérience vécue de la maternité déterminée par la manière dont le travail reproductif et maternel est organisé dans la société réunionnaise. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, l'économie coloniale est basée sur la traite esclavagiste, puis sur la migration d'engagés, organisée par les pouvoirs coloniaux. Le renouvellement des travailleurs et travailleuses tenus en servitude est alors en majeure partie assuré par ce système colonial de déportations ou de migrations forcées. Cela signifie que les hommes et femmes alors détenus en esclavage ou engagés ne sont pas censés procréer ni élever des enfants[19]. Les conditions d'exploitation sont si brutales qu'elles affectent leurs capacités reproductives et compromettent constamment la survie de leurs éventuels enfants[20]. Dans ce contexte, seule la plantocratie assure sa reproduction biologique. Or, ce sont en grande partie des femmes tenues en servitude qui assurent, de force, le travail reproductif au service de cette

19 C'est particulièrement le cas à La Réunion où le *sex ratio* de la population déportée (1/3 de femmes et 2/3 d'hommes) limite particulièrement la natalité. Voir GÉRAUD J. F., *Les Esclaves du sucre. Île Bourbon – 1810-1848*, Saint-André, Océan Éditions, 2008, p. 13-14. Sur la fonction reproductive assignée aux femmes détenues en esclavage, on pourra se reporter notamment aux travaux de : CAMPBELL G., MIERS S. et MILLER J. C., *Women and Slavery : Africa, The Indian Ocean World, and the Medieval North Atlantic,* Athens, Ohio University Press, 2007 ; JONES J., *Labor of Love, Labor of Sorrow : Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present,* New York, Basic Books, 2009 [1985] ; MORGAN J. L., *Laboring Women : Reproduction and Gender in New World Slavery*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011 [2004].

20 En 1818 par exemple, le taux de natalité au sein de la population détenue en esclavage est de 3,4‰ : ÈVE P., *Naître et mourir à l'île Bourbon à l'époque de l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 105. Pour une mise en perspective de la production des données démographiques pendant le régime esclavagiste à La Réunion, voir GÉRARD G., *Famiy maron ou la famille esclave à Bourbon*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 45 et suivantes.

classe en étant affectées au travail domestique et maternel[21]. Le cas des nourrices est ici emblématique : elles sont affectées à cette séquence du travail maternel qu'est l'allaitement. Le lait qu'elles sécrètent est consacré aux nourrissons des familles qui les détiennent, ce qui s'opère au détriment de la survie de leurs propres nouveau-nés. On observe donc une racialisation du travail reproductif et maternel opposant mères blanches et nourrices noires, selon la ligne de couleur tracée sur les plantations. Elle tend à majorer la natalité, la longévité et la reproduction de la classe hégémonique blanche, et à minorer celles des groupes assujettis, noirs.

Cette économie reproductive se reconfigure à mesure que le flux d'immigrants s'amenuise, notamment parce que les autorités britanniques font obstacle au recrutement des Indiens pour les colonies françaises dans le dernier quart du XIXe siècle. Les travailleuses créoles sont alors réquisitionnées pour le travail reproductif au service de leur classe afin de répondre au besoin de main-d'œuvre de la plantocratie. Dans ce contexte, de nouvelles normes de genre sont instituées : le modèle normatif imposé à la population laborieuse veut l'homme pourvoyeur du revenu familial, la femme au foyer dédiée au travail domestique et maternel, l'un et l'autre unis par l'institution catholique du mariage supposément garante de leur moralité et de leur discipline.

Les femmes sont ainsi assignées au foyer, néanmoins, la plupart d'entre elles, célibataires ou non, ne sont pas pour autant dispensées de travailler à l'intérieur ou hors de celui-ci. Le salaire de la plupart des hommes est en effet si bas qu'il ne peut répondre aux besoins d'une famille. Isnelle Amelin explique par exemple que le salaire de son père, agent forestier, petit fonctionnaire, ne pouvait suffire à payer le loyer et assurer la subsistance de la maisonnée. Aussi, sa mère, Eugénie Gaspard, « levée à 4 heures du matin et couchée à 10 heures du soir, était obligée d'élever des animaux[22] ». Si, dans les années quarante, les salaires des petits fonctionnaires restent très modestes, ceux par exemple des ouvriers agricoles, qui constituent la grande majorité des hommes salariés, sont dérisoires. De ce fait, la plupart des femmes, celles qui ne jouissent pas des privilèges de la plantocratie ni de la bourgeoisie, mariées ou non, sont contraintes de travailler, et avec elles leurs éventuels enfants, à la recherche d'un salaire.

Certaines Réunionnaises issues des milieux populaires accèdent aux métiers d'institutrices, de dactylographes, de secrétaires, d'employées de commerce ou des télécommunications, ou encore d'infirmières ou de sages-femmes, mais elles sont minoritaires : peu de femmes disposent des qualifications requises pour ces métiers faute d'avoir pu suivre une scolarité

21 Voir à ce sujet, et sur le cas des États-Unis, GLENN E. N., *Forced to Care : Coercicion and Careging in America*, Massachusetts, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

22 Isnelle Amelin citée par Jean-Luc Collongues, « Isnelle Amelin, la rebelle de tous les combats », *op. cit.*

régulière, contraintes de travailler depuis l'enfance. Pour la plupart des Réunionnaises, la quête d'une rémunération passe par des travaux brutalement exploités[23]. Les couturières, les brodeuses et autres ouvrières à domiciles (qui confectionnent notamment chapeaux et paniers) sont astreintes à un travail quotidien de dix à douze heures par jour, et elles sont si peu rémunérées que l'inspecteur du travail s'en indigne dans un article qu'il fait paraître dans la presse en 1948[24]. Le travail agricole est également surexploité, or il représente alors la plus grande part du salariat féminin.

C'est le travail domestique qui constitue le second secteur d'activité des femmes. Rivières et lavoirs sont peuplés par les blanchisseuses. Celles-ci passent quotidiennement sept à huit heures par jour dans l'eau jusqu'à mi-jambes, y brossent une centaine de pièces, et il n'est pas rare qu'elles consacrent leurs nuits au repassage. Les employées de maison, estimées au nombre de dix mille en 1954 (sur une population active totale d'environ cent mille personnes), forment la catégorie de salariées la plus nombreuse après les journalières agricoles[25]. Beaucoup d'entre elles, *nénènes* (à la fois nourrices et femmes de ménages), sont recrutées depuis l'enfance, contraintes de loger chez leur employeur, astreintes à un travail harassant et continu, privées de repos hebdomadaire, soumises à un contrôle constant de leurs activités et de leurs fréquentations, exposées au harcèlement sexuel de leur patron, privées de toute protection sociale, le tout pour un salaire qui leur permet à peine de subvenir à leurs propres besoins. Ces travailleuses s'unissent dans le syndicat des bonnes et des blanchisseuses en 1945 et l'Union des femmes milite par la suite à leurs côtés.

Sous-rémunérées quand elles sont salariées, la grande majorité des Réunionnaises et leurs familles sont maintenues dans ce qu'elles appellent « la misère noire ». Or cette condition menace constamment leur survie et celle de leurs enfants. Isnelle Amelin rappelle que les enfants succombent alors massivement du paludisme, de parasitoses et d'autres maladies que la pauvreté rend mortelles : « sur onze, on en sauvait deux ou trois[26] ». À l'appui de cette affirmation, elle évoque sa propre histoire : à l'âge de vingt-cinq ans en 1931, elle avait déjà perdu l'ensemble de ses cinq frères et sœurs, ainsi que ses deux parents, tous décimés par le paludisme faute d'argent pour payer les soins. Cette situation s'aggrave avec la pénurie qui s'installe pendant la seconde guerre mondiale suite à l'embargo imposé par

---

23 Voir PONEN-VIENNE P., « La Place des femmes dans la société réunionnaise au lendemain de la seconde guerre mondiale : réalités et représentations », Mémoire de DEA, Université de La Réunion, 1999.

24 ROUQUIÉ J., « La grande misère des ouvrières à domicile », *Le Progrès*, 14 mai 1948.

25 Voir le rapport de l'inspection du travail et de la main-d'œuvre, « Situation démographique de La Réunion d'après le recensement du 1er juillet 1954 », Archives Départementales de La Réunion, GB253.

26 Isnelle Amelin citée par Jean-Luc Collongues, « Isnelle Amelin, la rebelle de tous les combats », *op. cit.*

les alliés pour sanctionner les autorités coloniales ralliées au gouvernement de Vichy. Selon les statistiques officielles, le taux de mortalité infantile atteint 160‰ en 1946 ; il s'élève à 231‰ en 1948[27].

Il y a néanmoins, du fait des clivages sociaux et raciaux internes à la société réunionnaise, une distribution différentielle, asymétrique de la vulnérabilité, de l'exposition au risque de mort. Cela, les employées de maison en font l'expérience intime. Elles entretiennent le foyer et travaillent à prendre soin des enfants des familles aisées. Or, leurs conditions de vie, de travail et de rémunération ne leur permettent pas d'entretenir leurs propres foyers, de prendre soin de leurs propres enfants. L'exploitation qu'elles subissent relève des lois d'exception coloniales défendues par la plantocratie : en 1950, lorsque sous la pression des luttes menées par le syndicat des bonnes et des blanchisseuses, l'inspecteur du travail tente de fixer un salaire minimum légal pour les employées de maison, il affronte maintes protestations rejetant l'imposition de ce qu'un employeur appelle des « décrets de France dans un pays de nègres[28] ». Aussi, le travail reproductif et maternel que ces femmes accomplissent pour le compte du groupe dominant blanc se fait au détriment de celui qu'elles sont censées assurer pour leur propre groupe. Si leur travail contribue à la longévité des familles qui les emploient, leur vulnérabilité et celle de leur propre communauté s'en trouvent amplifiées.

Le roman d'Anne Cheynet, *Les Muselés*, offre une évocation puissante de cette expérience. Il s'ouvre sur le récit d'Alexina, *nénène* chez le Blanc à Saint-Gilles. Elle apparaît au sortir de sa journée de travail, un soir de l'année 1954, épuisée et anxieuse : « Bientôt, je n'aurai plus de lait pour mon enfant puisqu'avec la misère le mien est en train de sécher[29] ». Pour se procurer une pinte de riz, un grain de sucre, et bientôt une boîte de lait, Alexina entretient quotidiennement la villa de ses employeurs. Il ne lui est pas permis d'allaiter son nourrisson pendant sa journée de travail. Elle observe, amère, sa patronne servir du lait à sa chienne. L'assèchement du lait maternel marque son rapport entravé à la maternité : elle se voit expropriée, mutilée de son corps maternel compris comme corps nourricier dont dépend l'enfant qu'elle veut faire vivre.

La société réunionnaise des années cinquante n'est plus celle du XIXe siècle, mais là encore, la reproduction des classes hégémoniques blanches est majorée au détriment de celle des groupes subordonnés noirs et cela passe notamment par une organisation racialisée du travail reproductif et

---

27 SANDRON F., *La Population réunionnaise. Analyse démographique*, Paris, Éditions de l'Institut de Recherche pour le Développement, 2007.

28 « La sale mentalité des esclavagistes », *Témoignages*, 12 mai 1950. La première convention collective fixant le salaire minimum légal des employées de maison ne sera obtenue qu'en 1979.

29 CHEYNET A., *Les Muselés*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 8.

maternel[30]. C'est face à cette forme de biopouvoir précarisant la majeure partie des Réunionnaises et Réunionnais que les militantes de l'Union des femmes, et parmi lesquelles de nombreuses *nénènes*, s'auto-désignent comme mères créoles. Elles contestent sur ce site une économie reproductive marquée à la fois par l'assignation des femmes au travail maternel et reproductif et par un immense gaspillage de vies humaines. Là où l'ordre racial s'efforce de mettre la maternité au service du groupe dominant, les femmes subalternes investissent la maternité pour la mettre au service des besoins du groupe dominé[31].

La maternité créole : un site conflictuel

Dès 1950, le préfet forme, avec l'appui de l'évêque, un comité pour reprendre en main la fête des mères. Ce comité organise au Jardin colonial – rebaptisé « Jardin de l'État » – une cérémonie officielle dont l'Union des femmes est évincée[32]. Il institue pour l'occasion une cérémonie de remise de médaille à des mères de familles nombreuses mariées. Il s'agit de réaffirmer avec force l'injonction au travail reproductif et de réassigner les femmes à leur foyer. Il s'agit corrélativement de disqualifier les femmes qui sortent de leur foyer pour investir la scène politique afin de réclamer leurs droits. Les meetings de l'Union des femmes sont régulièrement interdits dans les années cinquante[33].

Face à ces réassignations, les féministes continuent à dénoncer l'ensemble des conditions politiques et sociales qui menacent la vie des nombreux enfants que les Réunionnaises sont censées élever :

> Les mères réunionnaises considèrent que leur véritable fête serait le jour où tout danger de guerre serait écarté, le jour où leurs enfants pourraient, en sécurité, être élevés et vivre dans des conditions plus dignes et plus humaines[34].

---

30 Voir l'analyse développée par GLENN E. N., « De la servitude au travail de service : les continuités historiques raciales du travail reproductif payé », DORLIN E. (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009 [1992].

31 Cette analyse est développée en particulier par Patricia Hill Collins à propos de la maternité noire aux États-Unis : COLLINS P. H., *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990 ; « Shifting the Center : Race, Class and Feminist Theorizing about Motherhood », GLENN E. N., SHANG G. et FORCEY L . R. (dir.), *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, New York, Routledge, 1994, p. 45-65.

32 « La fête des mères », *Témoignages*, 23 mai 1950.

33 Le meeting de l'Union des femmes est par exemple interdit au Port en 1952. Voir « Contre le colonialisme », *Témoignages*, 5 septembre 1952.

34 « Mamans démocratiques de l'île », *Témoignages*, 2 juin 1950.

Elles critiquent le paternalisme des autorités et les cérémonies officielles qu'elles organisent en affirmant notamment que les médailles décorant les mères réunionnaises sont « souvent portées par des mamans dont la plupart des enfants sont couchés au cimetière, tués par la misère, la maladie[35] ». Elles dénoncent aussi les guerres coloniales meurtrières dans lesquelles leurs fils sont enrôlés, et bien souvent sacrifiés. Elles contestent en outre l'injonction normative au mariage qui décide de la légitimité des enfants et de la respectabilité des femmes :

> Combien de cadavres d'enfants naturels dorment sous des terres étrangères ? Combien d'enfants illégitimes se battent actuellement en Indochine pour des intérêts qui ne sont pas les leurs[36] ?

La maternité est au cœur d'un affrontement politique opposant les féministes aux pouvoirs coloniaux qui entendent disposer du travail et du corps des femmes.

La maternité forme aussi un site en tension à l'intérieur du mouvement de décolonisation. Comme la plupart des féministes actives dans les mouvements anti-colonialistes, les militantes réunionnaises choisissent stratégiquement de militer aux côtés des hommes, tout en se dotant d'une structure distincte leur permettant de définir leurs propres besoins. Néanmoins, en investissant le site de la maternité, les femmes prennent tout particulièrement en charge le travail militant qui a trait à la famille. C'est principalement l'Union des femmes qui tout au long des années cinquante organise la solidarité matérielle et morale autour des familles frappées par la misère et la répression, en organisant bals, kermesses, et autres événements afin de collecter de l'argent, de la nourriture, des vêtements… Cela ne tend-il pas à participer d'une division sexuelle du travail militant reléguant en définitive les femmes dans la sphère domestique ?

Pour parer à ces formes de réassignation, les féministes réunionnaises insistent inlassablement sur le fait que la maternité créole est indissociable de la condition de citoyennes et de travailleuses – et de travailleuses plus durement exploitées que les hommes. C'est dans cette perspective que des militantes s'emparent de responsabilités politiques et syndicales. Beaucoup s'investissent dans la fédération réunionnaise du Parti communiste et certaines comptent parmi ses dirigeants. Celles-ci, en particulier Isnelle Amelin et Marie Gamel, obtiennent des mandats politiques et siègent en tant que conseillères municipales ou encore conseillères générales. Les militantes participent également du mouvement syndical. Isnelle Amelin dirige le syndicat des employés de banque et de commerce qu'elle a fondé en 1944.

---

35 « Fête des mères », *Témoignages*, 23 mai 1954.

36 « Au lieu de décorations appliquées avec discrimination, application des lois sociales », *Témoignages*, 12 décembre 1952.

Marie Gamel est vice-présidente d'une fédération de planteurs formée en 1956[37]. Alice Péverelly est secrétaire des syndicats CGT en 1950. Elle milite, aux côtés d'Alicia Mazaka, au syndicat des sages-femmes. Plus généralement, l'Union des femmes prend part à toutes les manifestations anti-coloniales et toutes les mobilisations de travailleurs.

La maternité apparaît au cœur des rapports de pouvoir imbriquant dynamiques racistes et coloniales, rapports de classe et de genre. Elle est investie par les acteurs coloniaux pour assujettir les femmes, mais c'est aussi à travers elle que se jouent des formes de devenir-sujet, des formes de subjectivation politique qui contestent l'oppression. Entre les années quarante et cinquante, les féministes réunionnaises politisent la maternité pour contester une gestion racialisée de la population, une biopolitique. Les travailleuses sont assignées au travail reproductif, mais ce labeur ne leur permet pas de prendre soin de leurs propres familles, de leurs propres enfants. Elles s'approprient la maternité pour la mettre au service de leur propre communauté subordonnée par les rapports coloniaux, pour faire survivre les enfants que le biopouvoir traite comme « superflus ». Ce faisant, elles bataillent aussi pour ne pas se laisser enfermer dans le travail reproductif et maternel, pour reprendre un pouvoir sur leur vie, leur travail et leur corps. Le 14 septembre 1958, lorsque réunies en congrès elles fondent l'Union des femmes de La Réunion et réclament non plus l'assimilation mais le droit à l'autodétermination, elles le font au nom « des mères créoles victimes du régime colonial[38] ».

Bibliographie

CAMPBELL G., MIERS S., et MILLER J. C., *Women and Slavery : Africa, The Indian Ocean World, and the Medieval North Atlantic*, Athens, Ohio University Press, 2007.

CHAPERON S., *Les Années Beauvoir (1945-1970)*, Paris, Fayard, 2000.

CHEYNET A., *Les Muselés*, Paris, L'Harmattan, 1977.

COLLINS P. H., *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990.

—. « Shifting the Center : Race, Class and Feminist Theorizing about Motherhood », GLENN E. N., SHANG G., FORCEY L. R. (dir.), *Mothering : Ideology, Experience and Agency*, New York, Routledge, 1994, p. 45-65.

DIMIER V., « De la France coloniale à l'outre-mer », *Pouvoirs,* n° 113, 2005, p. 37-57.

ÈVE P., « Le Syndicalisme à La Réunion de 1900 à 1968 », Thèse de doctorat en histoire, Université d'Aix-Marseille, 1989.

—. *Naître et mourir à l'île Bourbon à l'époque de l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 1999.

---

37 ÈVE P., « Le Syndicalisme à La Réunion de 1900 à 1968 », Thèse de doctorat en histoire, Université d'Aix-Marseille, 1989, p. 1212.

38 L'expression figure dans les statuts de l'UFR adoptés lors de son congrès fondateur du 14 septembre 1958.

FAYOLLE S., « L'Union des Femmes Françaises : une organisation féminine de masse du parti communiste français (1945-1965) », Thèse de Doctorat, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2005.

—. « L'Union des Femmes Françaises et les sentiments supposés féminins », TRAÏNI C. (dir.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po « Académique », 2009, p. 169-192.

FEDERICI S., *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Genève-Paris / Marseille, Entremonde / Sononevero, 2014 [2004].

FINCH-BOYER H., « Des Français comme les autres ? Distinctions raciales et citoyenneté sociale à La Réunion (1946-1963) », *Genèses*, n° 95, 2014, p. 95-119.

FOUCAULT M., « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Éditions du Seuil/Gallimard, 1997.

GÉRARD G., *Famiy maron ou la famille esclave à Bourbon*, Paris, L'Harmattan, 2012.

GÉRAUD J. F., *Les Esclaves du sucre. Île Bourbon – 1810-1848*, Saint-André, Océan Éditions, 2008.

GLENN E. N., « De la servitude au travail de service : les continuités historiques raciales du travail reproductif payé », DORLIN E. (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009 [1992].

—. *Forced to Care : Coercicion and Careging in America*, Massachusetts, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

JONES J., *Labor of Love, Labor of Sorrow : Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present*, New York, Basic Books, 2009 [1985].

KNIEBIELER Y., *La Révolution maternelle depuis 1945*, Paris, Perrin, 1997.

—. « Politique et maternité », MORIN-ROTUREAU E. (dir.), *1939-1945 : combats de femmes*, Autrement « Mémoire/histoire », 2001, p. 49-63.

—. « Féminisme et maternité », *La Revue lacanienne*, n° 2, 2007, p. 11-17.

MBEMBE A., « Nécropolitique », *Raisons politiques*, n° 21, 2006, p. 29-60.

MORGAN J. L., *Laboring Women : Reproduction and Gender in New World Slavery*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011 [2004].

PONEN-VIENNE P., « La Place des femmes dans la société réunionnaise au lendemain de la seconde guerre mondiale : réalités et représentations », Mémoire de DEA, Université de La Réunion, 1999.

RABESAHALA G., *Ho tonga anie ny Fahafahana ! Que vienne la liberté !*, Saint-André, Océan éditions, 2006.

SANDRON F., *La Population réunionnaise. Analyse démographique*, Paris, Éditions de l'Institut de Recherche pour le Développement, 2007.

TABET P., « Fertilité naturelle, reproduction forcée », MATHIEU N.-C., (dir.), *L'Arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1985, p. 61-146.

VERGÈS F., *La Loi du 19 mars 1946. Les débats à l'Assemblée constituante*, Saint-André, Graphica, 1996.

—. *Monsters and Revolutionaries : Colonial Family Romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999.

Les enjeux de la construction des revendications féministes à l'île de La Réunion au lendemain de la départementalisation. L'exemple de l'Union des Femmes de La Réunion : la première organisation de femmes dans l'île

Emeline VIDOT
Université de La Réunion, laboratoire LCF – EA 4549

La départementalisation a engendré de profondes mutations qui ont touché toutes les sphères de la société. Toutes ces évolutions – mutations politiques, économiques, sociétales – ont été étudiées, mais peu d'analyses évoquent l'histoire des revendications féminines durant cette période. Pourtant les femmes ont bien participé à la construction de la société réunionnaise. Les femmes ont mené les luttes pour l'égalité sociale, elles ont travaillé pour que les Réunionnaises bénéficient des mêmes droits que les femmes françaises et elles se sont imposées sur la scène politique pour faire entendre leur voix. Bien que les femmes aient joué un rôle déterminant dans la construction des rapports entre l'Homme et sa société, il y a peu de documents disponibles sur leur histoire à La Réunion. Les historiens n'accordent en général que très peu de place, pour ne pas dire aucune, aux rôles qu'elles ont joués dans l'histoire de La Réunion. Il n'y a aucune archive officielle sur l'histoire des femmes réunionnaises, pourtant patrimoine au féminin de l'île, et peu d'études ont été menées sur le féminisme réunionnais. En 1984, Claude Wanquet, dans son article intitulé « La gent féminine libre à La Réunion au début du XVIIIe siècle », souligne cette méconnaissance :

> Quelle que soit l'époque que l'on considère, la femme réunionnaise est fort mal connue. Certes de nombreux auteurs reproduisent les remarques formulées à son sujet par les voyageurs ou évoquent telle ou telle figure féminine particulièrement remarquable, mais il n'existe aucune étude systématique du groupe féminin, de ses composantes, de son rôle économique ou social, de son comportement[1]...

---

1 WANQUET, C. « La gent féminine libre à La Réunion au début du XVIIIe siècle », RACAULT J.-M., BULLIER A.-J., (dir), *Visages de la féminité*, Paris, Didier-Erudition, CRLH-CIRAOI, 1984, p. 113-135.

C'est précisément cette absence qui motiva la parution, en 1984, de l'ouvrage *Filles d'Héva : trois siècles de la vie des femmes à La Réunion* de Clélie Gamaleya qui rappelle que son « [...] propos, en composant ces pages, était de meubler le silence, non de le combler, soin qui revient à l'historien[2] ». Clélie Gamaleya contourne ainsi une censure historique exercée à l'encontre des femmes. Leur résistance ne date pas du XX[e] siècle. Les formes de résistance à l'ordre colonial, les figures féminines de la révolte ainsi que la participation des femmes à la construction de la société sont relayées dans cet ouvrage, édité symboliquement par l'Union des Femmes de La Réunion. L'auteure, qui fut aussi la vice-présidente de l'UFR, évoque les conditions d'évolution et de vie des femmes dans la société réunionnaise depuis la société esclavagiste et révèle que peu de choses ont été dites sur les femmes, non pas parce qu'elles ont été absentes des événements historiques, mais bien parce qu'elles ont été contraintes d'œuvrer dans l'ombre. C'est ce silence qui oppresse l'histoire des femmes depuis des décennies qui nous a à notre tour incitée à proposer une réflexion sur le féminisme réunionnais.

Les revendications féministes qui se construisent à l'île de La Réunion au lendemain de la départementalisation émergent principalement d'un groupe de femmes, réunies au sein d'une fédération locale de l'Union des femmes françaises (UFF). Cette première fédération de femmes, encadrée par Isnelle Amelin dès 1946, prend le nom d'Union des Femmes de La Réunion (UFR) lors d'un congrès constitutif à Saint-Paul en septembre 1958.

Nous avons choisi, pour ce travail, d'évoquer l'émergence de l'Union des Femmes de La Réunion comme référence du modèle de la construction du féminisme réunionnais. Ce groupe, constitué en association loi 1901, revendique davantage de place et de considération pour les femmes réunionnaises dans la société. Conscientes de la grande précarité féminine dans l'île, les femmes de l'UFR ont orienté leur lutte contre la misère et le chômage et visé à la réhabilitation des femmes en améliorant leurs conditions de vie.

Au vu de l'absence d'études sur le fait féminin dans nos sociétés, nous nous sommes appuyée sur des articles de presse, des communiqués et sur les diverses modifications statutaires de l'UFR pour saisir l'histoire de ce groupe de femmes et notamment l'histoire de leur résistance. Dans un premier temps, nous verrons que le développement de cette première association féministe dans l'île est étroitement lié aux luttes de décolonisation, notamment au travers de combats communs avec le Parti Communiste Réunionnais. Puis, nous verrons, à travers l'analyse des principales actions menées depuis 1958, comment l'UFR a contribué à construire l'émancipation des femmes réunionnaises par leur émergence sur les scènes sociales et politiques.

---

2 GAMALEYA, C., *Filles d'Héva : trois siècles de la vie des femmes à La Réunion*, Saint-Denis, Union des femmes de La Réunion, 1984, p. 5.

Pour les Réunionnaises, c'est le début d'une histoire de résistance au féminin, encore méconnue et pas suffisamment reconnue dans l'histoire réunionnaise. L'objectif qui nous guidera sera de saisir l'identité et les spécificités de ce mouvement féministe et de comprendre les enjeux portés par ses revendications.

L'émergence de l'UFR et ses luttes communes avec le Parti Communiste Réunionnais

L'histoire de l'UFF commence dans l'île juste après le vote de la départementalisation, en 1946. Durant cette période, les femmes prennent place dans une nouvelle configuration politique et sociétale. C'est en 1946 qu'une annexe de l'Union des femmes françaises, l'UFF, est implantée dans l'île, sous l'impulsion d'Isnelle Amelin. Le féminisme qui émerge dans l'île avec l'UFF dans les années 40 est fortement influencé par celui qui va révolutionner la vie des femmes en France hexagonale. Nous pensons ici au droit de vote et d'éligibilité des femmes avec l'ordonnance d'Alger en 1944 et plus tard, au droit à l'interruption volontaire de grossesse défendu par Simone Veil en 1974. La Réunion est elle aussi touchée par l'évolution des droits des femmes mais la situation des femmes réunionnaises n'est pas comparable à l'histoire de l'émancipation des femmes françaises.

En 1946, la situation économique de l'île est équivalente à celle d'un pays sous-développé. Le taux de chômage explose et la majorité des familles réunionnaises vit dans une situation d'extrême précarité. La promesse d'égalité sociale n'est restée que théorique dans un premier temps car les allocations dans l'île n'ont pas été alignées sur celles de la France hexagonale. Ce clivage va créer une différence de considération entre les citoyens ultra-marins et les citoyens de l'hexagone et va susciter les débats sur l'égalité dans les territoires d'Outre-Mer.

C'est dans ce contexte difficile que va émerger l'histoire des revendications féministes. Cette histoire est portée à ses premières heures par une femme dont le rôle va être primordial dans la construction de l'UFF en 1946 puis de l'UFR en 1958 : Isnelle Amelin, née sous le nom de Barret à Saint-Leu en 1907. Elle est proche de Raymond Vergès, le fondateur du journal *Témoignages* et du Comité républicain d'action démocratique et sociale (CRADS). Adhérent au PCF, Raymond Vergès va convaincre Isnelle Amelin de s'engager à ses côtés pour la défense des plus précaires et pour la lutte pour l'égalité sociale. Elle s'engagera donc simultanément dans les batailles communistes, syndicales et féministes. « Sorte d'Abbé Pierre au féminin » selon Clélie Gamaleya, Isnelle Amelin deviendra l'une des figures pionnières de l'UFR et sera à l'origine de nombreuses avancées sociales comme la construction de la première crèche de la Sécurité Sociale à Saint-Denis. Son axe principal de revendication sera l'égalité entre toutes les

femmes françaises, celles de la France hexagonale et celles de La Réunion. Elle demandera entre autres l'alignement des prestations sociales. Avec ces réclamations sociales, Isnelle Amelin va lier le destin des femmes de l'UFR à des exigences territoriales qui vont outrepasser l'égalité entre les femmes et les hommes. Ces revendications sont celles de la réhabilitation sociale, économique et identitaire des Réunionnais, qui ne sont pas considérés comme des citoyens français et qui subissent encore les effets de la domination coloniale : concentration des richesses aux mains d'une minorité, grande précarité sur le territoire, absence de considération des spécificités culturelles et langagières. Ce constat est celui du PCR, créé en 1959 sur le mot d'ordre d'autonomie, une autonomie qui permettrait aux Réunionnais de reconquérir un espace de dignité.

Ce qui fait la particularité du féminisme réunionnais c'est justement ce combat commun avec le Parti Communiste Réunionnais. Les femmes de l'UFR en 1958 se réunissent autour du mot d'ordre de l'égalité, en réclamant les mêmes droits pour toutes les femmes françaises, sans distinction dans les Outre-Mer. Afin d'améliorer les conditions précaires des Réunionnaises, l'UFR dirige principalement ses luttes contre la misère et le chômage. « La parité des salaires masculins et féminins, l'amélioration du régime des allocations familiales, de la création d'œuvres en faveur de l'enfance telles que : crèches, jardins d'enfants, cantines scolaires, colonies de vacances[3] » sont les doléances prioritaires de ce mouvement, présentées dans l'article 4 des statuts constitutifs de la fédération.

En somme, il s'agit d'un travail annoncé autour de l'émancipation des femmes, non pas seulement dans la sphère privée où elles veulent apporter un « soutien moral et matériel aux mères de famille » touchées par la précarité mais également dans le domaine du travail et la sphère politique où « le respect des droits des femmes et des libertés démocratiques » est exigé. Les mères au centre des revendications sont présentées comme « des victimes du régime colonial ». Cette expression révèle une prise de position politique de l'UFR qui dénonce des structures coloniales encore fortement présentes. Partant du constat de l'échec de la départementalisation au niveau sociétal et économique, les femmes de l'UFR vont revendiquer une nouvelle modification statutaire, à savoir la demande d'autonomie, de gestion et de décision pour les Réunionnais. Elles seront les premières en 1958 à se prononcer « pour la reconnaissance aux Réunionnais du droit de gérer eux-mêmes et démocratiquement leurs propres affaires (Article 73 de la constitution[4]) ».

Les femmes sont donc les premières à lancer le mot d'ordre d'autonomie par le biais des statuts de déclaration de l'association en 1958, des

---

3 Union des Femmes de La Réunion, *Statuts constitutifs,* Article 4, 1958, Saint-Paul.
4 *Ibid.*

statuts déposés un an avant les statuts constitutifs du PCR qui se crée en 1959 sur le même mot d'ordre d'autonomie. Il y a donc à ces dates la construction d'une bataille commune entre les femmes de l'UFR et les membres du PCR. Cette lutte commune aboutit inévitablement à l'engagement des femmes dans la sphère politique. Il y a en effet un grand nombre de militantes qui s'engagent dans des campagnes électorales pour porter la voix des femmes au sein des instances. Ce caractère politique est revendiqué et assumé par les femmes de l'association qui n'hésitent pas à s'investir pleinement dans la vie associative et syndicale, à l'image d'Isnelle Amelin, secrétaire générale de l'UFR qui signera le procès verbal de création du PCR en 1959 en tant que trésorière adjointe, aux côtés de son amie Alice Pévérelly, elle aussi engagée à l'UFR et au PCR. Alice Pévérelly est une femme engagée sur plusieurs fronts. Elle participe avec les travailleurs à la lutte syndicale, et devient directrice départementale des syndicats CGT. Co-directrice du Journal *Témoignages* « du 9 mai 1952 au 31 mars 1955[5] », elle joue également un rôle primordial au sein des instances dirigeantes du Parti Communiste Réunionnais où elle intègre le secrétariat du Parti :

> Alice Pévérelly est élue au comité central du PCR et siège aussi au secrétariat du parti. […]. Comme Isnelle Amelin, Alice Pévérelly mène un combat incessant pour la cause des femmes réunionnaises[6].

Élue au sein du Comité directeur de l'UFR, Alice Pévérelly affiche une sensibilité particulière de par son expérience professionnelle en tant que sage-femme dans « des centres de protection maternelle et infantile-PMI[7] ». Son expérience avec les mères de famille affine sa proximité avec les exigences de l'association en direction des mères et des enfants. Isnelle Amelin et Alice Pévérelly que nous avons ici prises pour exemples ne sont pas des cas isolés. Il en est de même pour la majorité des fondatrices de l'UFF et des militantes de l'UFR qui concilient vie politique et associative, faisant ainsi de la première association de femmes un tremplin politique. Héloïse Lepinay, fondatrice de l'UFF est ainsi l'une des premières femmes réunionnaises à être élue le 27 mai 1945 aux élections municipales de Saint-Paul. De même pour Odette Mofy, elle aussi fondatrice de l'UFF, qui est élue conseillère municipale au Port. Ces militantes des premières heures à l'UFF et à l'UFR, engagées et dévouées, vont non seulement influencer l'histoire du féminisme mais également être précurseurs de l'entrée des femmes en politique sur l'île. Plus tard, c'est Huguette Bello, présidente depuis 1978 de l'UFR, qui va poursuivre cet engagement politico-féministe. Elle est devenue en 1997 la première femme députée de l'histoire de

---

5 MOCADEL F., BOYER J.-M., *Dames Créoles, Anthologie des femmes illustres de La Réunion de 1663 à nos jours*, Tome II, Sainte-Marie, Azalées Editions, 2006. p. 145.

6 *Ibid.*, p.146.

7 *Ibid.*, p.141-142.

La Réunion, sous l'étiquette du PCR et le second maire féminin après Marie Thérèse De Chateauvieux qui a été maire de Saint-Leu de 1965 à 1983. Cette carrière politique va fortement marquer l'histoire de l'association, renforçant ainsi le lien des femmes militantes et féministes avec la sphère politique. Le triple investissement, syndical, féministe et politique a donc été partagé par la majorité des militantes jusque dans les années 90.

L'UFR a ainsi joué un rôle essentiel dans l'arrivée des femmes dans la sphère du pouvoir politique. Elles ont contourné les formes de censure en alliant l'engagement politique et associatif. Avec pour objectif de rétablir la voix des féministes dans la marche de l'histoire réunionnaise, les femmes se sont engagées au sein du Parti Communiste Réunionnais. Nombreuses sur le terrain et dans la base militante, elles ont d'ailleurs été des éléments déterminants dans la construction de l'influence du Parti. Dès sa création en 1959, le PCR a pris en compte la question de la féminité et de sa place en politique. Les programmes de l'autonomie tiennent compte de l'inégalité entre les femmes et les hommes, mais aussi de l'inégalité entre femmes de l'hexagone et femmes réunionnaises. Le PCR a élu des femmes à des postes à responsabilités au sein des instances dirigeantes du Parti et leur a également donné le pouvoir de décision dans les différentes délégations. Elles se sont donc engagées au sein de ce parti qui prenait la mesure de leur engagement dans la construction de la société réunionnaise.

Fortes de cette lutte menée communément par le PCR et l'UFR, elles ont construit simultanément leur place en politique et le discours de défense pour l'égalité et la réhabilitation des femmes. Le féminisme à La Réunion a cette particularité de prendre en compte les imbrications des dominations postcoloniales dans ses luttes. En effet, au-delà des combats pour la conquête des droits des femmes et de leur égalité au-devant des scènes sociales et politiques, il s'est érigé, dans l'île, contre ces formes de domination.

Cette révolte commune était essentiellement dirigée contre la politique départementale, jugée responsable du maintien de la majorité de la population dans la précarité, alors même que La Réunion se trouvait dans une phase de développement. Il s'agit pour les femmes d'émettre des propositions pour le droit des Réunionnais à gérer eux-mêmes leurs affaires, en gardant leur statut et droits de citoyens français.

L'inscription des luttes féministes dans l'espace politique

Après 1946, il y a donc un double enjeu qui se construit autour des revendications féministes. Le premier est de construire un modèle de société qui reconnaîtrait davantage la place des femmes, ainsi que la reconnaissance de l'égalité entre Réunionnaises et Françaises. Le second enjeu consiste en la construction du rôle politique des femmes dans l'île. C'est autour de ces deux axes que va se construire l'identité de ce premier groupe de l'UFR. Le

mot d'ordre de résistance pour ces héroïnes du quotidien sera l'expression « Fanm Dobout » (« Femme debout »), symbole de la femme qui se dresse contre l'oppression et se lève pour la défense de ses droits. La rébellion féminine annoncée et l'offensive s'organisent sur le terrain avec des militantes qui investissent les lieux de parole et convoquent les médias pour faire valoir leurs aspirations et se faire entendre. Elles n'hésitent pas à se rassembler massivement dans les rues et à brandir des pancartes pour faire entendre leurs revendications. Elles transcrivent dans les statuts de l'UFR de 1958 leurs exigences, de nouvelles réflexions portées et exprimées par des femmes et pour les femmes, qui constitueront la genèse du développement d'une culture féministe contemporaine dans l'île. Cette culture se développe dans un discours où l'identité féminine collective prend forme dans un réseau de solidarité. L'UFR va contribuer à légitimer la parole des femmes, à préparer l'arrivée massive des Réunionnaises sur le marché du travail et à développer leur autonomie. Pour ce faire, ce réseau a œuvré dans un premier temps pour la création de structures d'accueil pour l'Enfance afin de pouvoir donner du temps et l'opportunité aux mères de famille de s'insérer dans la vie professionnelle. Ainsi, pour contrer la misère des femmes, l'UFR a demandé l'égalité et l'alignement des prestations sociales sur celles qui sont délivrées en France hexagonale. Mais ce combat ne s'arrête pas là, la modification de la place des femmes au sein de la société et la redéfinition de leur rôle au sein de la famille vont entraîner une volonté d'indépendance dans d'autres sphères, notamment celle de la politique.

L'un des premiers communiqués de l'UFR en 1958 révèle la contestation des femmes face aux fraudes électorales et aux répressions politiques qui entravent la démocratie. Elles se prononcent contre les violations du suffrage universel et dénoncent les formes de répression organisées par les pouvoirs en place : une prise de position qui constitue une affirmation politique forte dans ce contexte de censure. Conscientes qu'elles possèdent une arme politique puissante, les femmes construisent un discours de résistance et menacent de ne plus exercer leur devoir de citoyenne en se retirant des bureaux de vote :

> Les atteintes en particulier au suffrage universel empêchent les femmes réunionnaises de choisir leurs élus et de faire entendre ainsi dans les Assemblées élues la voix des mères de chez nous. […]. Les femmes de St-Denis estiment que dans les conditions actuelles, il ne leur est plus possible d'exercer leur libre droit de vote.
>
> En conséquence, elles ne voient pas l'utilité à l'avenir de participer à de telles parodies d'élection tant que durera l'arbitraire colonialiste […][8].

---

8 Union des Femmes de La Réunion, « Les femmes de St-Denis protestent contre les violations continues du Suffrage universel », *Témoignages*, jeudi 7 août 1958, numéro 1090.

Les femmes de l'UFR vont s'imposer en tant que force nouvelle dans les négociations politiques. Le 26 août 1958, l'Union des Femmes de La Réunion fait partie de la délégation chargée de se rendre à Paris pour ouvrir le dossier des élections et protester auprès du gouvernement contre les fraudes électorales qui entravent le bon fonctionnement de la vie politique. Elles représentent ainsi les femmes dans la voix unanime qui s'élève contre le caractère truqué des élections réunionnaises. L'UFR participe alors à l'époque à l'entrée des Réunionnaises sur la scène politique et augmente le nombre de femmes aux tables de négociations jusque-là masculines. Le changement des mentalités autour de la place des femmes dans la société est entamé. Elles vont jusqu'à renverser le schéma de domination en s'imposant comme avant-gardistes dans des prises de décisions majeures pour l'évolution des droits des femmes. Ces évolutions sont de tout ordre et touchent aux évolutions législatives, autant qu'institutionnelles.

Ainsi, le 8 mars 1974, les femmes de La Réunion appellent à la célébration de la journée internationale des droits des femmes, un an avant la reconnaissance de cette journée par l'ONU en 1975. En France, cette journée sera reconnue officiellement par le gouvernement de Pierre Mauroy en 1982, soit plus de huit années après la première célébration des Réunionnaises. Rappelons à ce propos que ces dernières se réunissaient d'ailleurs déjà en 1954 au nom des femmes. Cette journée hautement symbolique interpelle les pouvoirs publics sur l'évolution des droits des femmes. En 1974, la manifestation est relayée par les médias où l'UFR apparaît comme une force de mobilisation incontournable. Les femmes réunissent des milliers de personnes au Tampon pour revendiquer davantage d'égalité entre les sexes, ainsi que davantage de droits et de dispositifs pour les plus démunis.

Pionnières en France pour la célébration de la journée des droits des femmes, elles ouvrent également la voie de la lutte législative contre le harcèlement sexuel en 1983. Alors qu'aucun texte de loi ne protège les femmes, les membres de l'UFR apportent leur soutien à une jeune femme, Mylène Velna, alors employée dans un restaurant et victime de harcèlement sexuel. Elle est accompagnée et conseillée par l'UFR dans l'ensemble des étapes qui l'opposent à son agresseur. Les femmes de La Réunion mettent en avant le problème du droit de cuissage dans l'île ainsi que le manque de considération et de respect des femmes dans le monde du travail. L'UFR gagne le procès aux côtés de cette jeune femme, en seconde instance, avant que le harcèlement sexuel ne soit considéré comme un délit par la législation française. Cette affaire exceptionnelle avait provoqué à l'époque le déplacement d'Yvette Roudy, la première ministre des droits des femmes à venir sur l'île. Le rôle d'accompagnement s'inscrira dans les missions principales de l'association, qui se portera partie civile auprès de nombreuses femmes et marquera son soutien dans plusieurs affaires en appelant au courage des femmes, qui se doivent de sortir du silence et de dénoncer les dérives, autant dans les sphères privées que professionnelles.

Avant-gardiste, l'organisation de femmes porte ces combats déterminants, non seulement pour faire évoluer l'arsenal juridique pour la protection des femmes mais également pour que le respect de la femme au travail soit pleinement intégré dans les esprits.

Les femmes de l'UFR ont ainsi participé à l'émergence de la voix des femmes dans l'espace social et politique, notamment avec la demande d'autonomie, par la lutte « pour la reconnaissance aux Réunionnais du droit de gérer eux-mêmes et démocratiquement leurs propres affaires (article 73 de la Constitution)[9] ». Cette empreinte forte laissée dans l'histoire politique n'a pas été soulignée à l'époque. La particularité de l'UFR réside donc dans le fait qu'« elle devance ainsi formellement le PCR qui ne devait adopter la ligne de l'autonomie interne qu'à son congrès constitutif réuni au Port les 17 et 18 mai 1959[10] ». André Oraison, qui parle d'un « ballon d'essai » que l'histoire politique n'a pas retenue, précise tout de même que cet essai s'est fait avec le « plein accord [de] la fédération réunionnaise du PCF[11] ».

Au fondement de la formulation du rôle politique des femmes de l'UFR se trouve donc la demande d'autonomie, portée par les statuts constitutifs. L'UFR défendra cette revendication pendant des décennies, notamment avec des prises de position au sein de manifestes comme celui « pour le droit à l'autodétermination et contre toute solution néocoloniale » en 1968. L'UFR apparaît comme la seule association de femmes parmi les signataires. Ce manifeste réunit le Parti Progressiste Martiniquais représenté par Aimé Césaire, le Parti Communiste Réunionnais, l'Union CGT, le Front de la Jeunesse Autonomiste de La Réunion, le Comité de solidarité de La Réunion, l'Union Générale des Travailleurs Réunionnais en France ainsi que l'UFR d'Isnelle Amelin. Le *Manifeste pour le droit à l'autodétermination et contre toute solution néocoloniale* émane d'un constat amer de plusieurs organisations et partis politiques d'une survivance des structures coloniales. Ce manifeste fait suite à celui des Guadeloupéens, Martiniquais et Réunionnais signé en 1963 à Paris, qui constitue l'une des premières prises de position collective des partis progressistes de la France d'outre-mer sur la décolonisation des DOM et sur l'autonomie interne. Dans ce manifeste de 68, il s'agit pour les signataires de réaffirmer une volonté déjà énoncée cinq années plus tôt. Il s'agit, après avoir analysé la situation politique, économique et sociale de leurs territoires respectifs, de dénoncer le régime d'oppression coloniale qui sévit dans les départements d'outre-mer.

---

9 Union des Femmes de La Réunion, *Statuts constitutifs,* Article 4, 1958, Saint-Paul.

10 ORAISON, A., *Le Parti communiste réunionnais et l'autonomie démocratique et populaire,* Saint-Denis, Centre universitaire de La Réunion, 1978, p. 93.

11 *Ibid.*

Ces déçus de la départementalisation réclament alors un nouveau modèle de gestion. Leur objectif est de proposer une véritable décolonisation et une rupture avec le modèle colonial par « l'autodétermination ».

> Il importe que les anti-colonialistes, quelles que soient aujourd'hui les différences de leurs options en matière de statut, instruits des expériences malheureuses, qui ont suivi le bluff de l'assimilation, fassent preuve de vigilance et dénoncent toute mesure qui ne s'inspirerait pas du droit des peuples guadeloupéens, martiniquais et réunionnais à l'autodétermination, droit constitutionnellement reconnu et appliqué à l'Algérie et à Djibouti et impliquant le libre choix, par le peuple, du statut futur : l'autonomie, indépendance nationale, fédération, confédération[12].

La signature de l'UFR aux côtés d'Aimé Césaire n'est que la suite du combat engagé dix années plus tôt quand les statuts de la création de l'UFR mentionnaient déjà cette volonté d'autogestion. La décentralisation dans les années 80 mettra fin à la revendication d'autonomie. Une nouvelle liberté est accordée aux décisionnaires locaux et même si cette décentralisation des décisions est loin de répondre aux exigences autonomistes portées pendant des décennies, les femmes, comme les formations politiques, vont devoir s'adapter à ces changements politiques.

Cette décentralisation ne va pas résoudre les maux de la société réunionnaise, notamment le problème du chômage, qui pénalise d'abord les femmes. Les femmes de l'UFR vont militer pour la régionalisation de l'emploi, solution pour contrer le taux de chômage grandissant dans l'île. C'est lors d'une conférence de presse à Saint-Denis, le mercredi 11 Août 1999, que l'UFR annonce un projet de travail autour de l'emploi à La Réunion. Ce travail prend la forme d'un *Manifeste pour la défense de l'emploi des Réunionnais*. La genèse de ce manifeste émane d'un constat accablant : le taux de chômage va en augmentant et précarise de plus en plus de Réunionnais et cela malgré un secteur économique qui se développe et affiche une bonne croissance. Les femmes vont se saisir de ce paradoxe en réclamant que l'emploi soit accordé en priorité aux originaires.

Sur une population active de 287 500 personnes en 1999, on compte 22 915 demandeurs d'emplois, soit plus de 40% de la population active. Selon l'organisation de femmes, le chômage concerne 98% de Réunionnais et il est avant tout féminin. Les femmes vont alors construire un discours autour de la discrimination à l'embauche des Réunionnais. Tout en accusant la France de néo-colonialisme et de discrimination, les femmes dénoncent un fonctionnement qui privilégie l'attribution des postes dans l'île aux hexagonaux :

---

12 *Manifeste pour le droit à l'autodétermination et contre toute solution néocolonialiste*, 6 mai 1968.

> Voilà pourquoi nous ne pouvons nous résoudre à accepter cette discrimination. Car, en l'état des choses, les Réunionnaises et les Réunionnais n'ont pratiquement plus aucune chance de trouver de l'emploi dans leur pays, alors qu'il s'en crée à un rythme soutenu mais pour être attribués par priorité à des personnes venant de l'extérieur[13].

La solution avancée pour résoudre ce problème de distribution des emplois dans l'île est celle de la priorité à l'embauche locale et de la préférence des natifs. Les femmes vont prendre pour exemples les modèles sud-africains, indiens ou encore malaisiens pour défendre leur proposition de donner la priorité à l'embauche locale, à l'exemple des actions du « *black empowerment* » en République sud-africaine qui vise à réintégrer la composante majoritaire de la population sur le marché du travail après la fin de l'apartheid ou encore le « *bumiputra* » en Malaisie qui permet à la population malaisienne d'intégrer le marché national du travail. Ces mesures concernant l'emploi intègrent une réflexion sur la réparation des torts colonialistes par la discrimination positive. La réflexion des femmes englobe la Guadeloupe, la Guyane et la Martinique, départements d'outremer où s'opère un « système d'exclusion régionale active [qui consiste à tenir les] originaires à l'écart de leur marché de l'emploi[14] ». Le discours du manifeste va tendre vers la réhabilitation de l'originaire, rappelant le niveau de formation et de compétences des Réunionnais. Il y a donc la construction d'un discours de réhabilitation collective où l'appartenance au territoire prend forme dans une problématique identitaire qui s'intègre dans le débat politique de l'emploi :

> Les chiffres sont là qui le démentent ; qui démontrent le contraire et soulignent à l'envi le degré de violence auquel est parvenu ce système d'exclusion du marché de l'emploi dont sont victimes les nôtres, et sur leur propre terre[15].

Les femmes ont donc centré leurs revendications politiques sur la réhabilitation des Réunionnais face à une oppression postcoloniale, qu'elles définissent comme une domination de la France hexagonale sur l'ensemble des décisions qui entravent la liberté des natifs (gestion des affaires locales et distribution de l'emploi). Le féminisme réunionnais doit donc être considéré dans son contexte historique, ses particularités sociales et également sa position dans un mouvement global de décolonisation. Au travers des exigences d'autonomie et de régionalisation de l'emploi, les femmes constatent la misère comme une forme de domination coloniale moderne que

---

13 Union des Femmes Réunionnaises, *Manifeste pour la défense de l'emploi des Réunionnais*, 11 août 1999, p.1.

14 *Ibid.*, p. 2.

15 *Id. Ibid.*

seul un changement de gestion politique peut enrayer. La formulation du rôle politique de l'association féministe recouvre le double enjeu de l'accès des femmes au champ politique et de son affirmation dans la lutte de décolonisation.

Les femmes de l'UFR inscrivent donc leurs combats dans une triple lutte. La première s'exerce contre les inégalités entre les citoyennes de La Réunion et les citoyennes de la France hexagonale. La seconde s'exerce à l'encontre des clivages sociaux, ces deux premiers combats amenant à la lutte contre l'oppression des femmes. L'UFR combat pour l'alignement des allocations, pour l'emploi des Réunionnais ou encore le droit à l'intégrité et au respect des Réunionnaises. C'est sur ce leitmotiv que vont se construire les contours de la définition du féminisme réunionnais.

Le premier élan féministe a donc construit la voix politique des femmes et légitimé une position plus favorable au-devant des scènes sociales et politiques, afin de porter des revendications pour l'amélioration de la condition féminine dans toutes les sphères de la société réunionnaise. Cette formulation du rôle politique des femmes apparaît comme un point d'ancrage pour la compréhension de l'identité féminine et féministe. Ces combats, inspirés par l'égalité entre les sexes et l'égalité entre tous les citoyens français, inscrivent la lutte féministe dans les luttes d'émancipation des peuples colonisés et révèlent ainsi les spécificités du féminisme réunionnais, qui résulte d'une intrication des dominations patriarcale et coloniale.

Les actions des membres de l'UFR ont permis de construire un réseau de solidarité, dans lequel les femmes ont pu voir émerger des revendications spécifiques pour améliorer leurs conditions : revendication d'égalité sociale et économique, droit des femmes au travail, autonomie financière, parité en politique… Ces mesures ont fait évoluer les conditions des femmes réunionnaises, en prenant en compte les dominations patriarcale et coloniale qui entravaient leur épanouissement.

Malgré ces fortes empreintes laissées par l'UFR dans les principaux débats politiques et sociétaux, l'histoire des femmes a été marquée par une forte répression qui doit être prise en compte pour comprendre les difficultés à formuler le rôle politique des femmes dans l'île et la forte résistance dont les femmes ont dû faire preuve pour se faire entendre. Bien que les droits des femmes réunionnaises aient évolué, leur engagement est toujours soumis à des formes de censure contemporaine et à des agressions, qui rappellent la forte répression que leurs aînées de l'UFR avaient connue durant les premières décennies de la départementalisation. « Famn dobout » est un mot d'ordre qui apparaît toujours sur les banderoles de l'Union des Femmes Réunionnaises qui fête ses 57 ans en 2015 et qui exerce toujours pour la défense des femmes, même si le féminisme a bien évolué et même s'il est porté aujourd'hui par plusieurs associations de femmes.

Ce travail non exhaustif sur la question de la résistance au féminin ne fait qu'ouvrir des pistes de réflexions sur la construction du féminisme réunionnais, les spécificités qui fondent sa lutte et son articulation complexe avec les sphères politiques. La formulation du rôle féminin et l'émancipation des femmes réunionnaises sont indissociables d'une lutte globale pour la libération du peuple réunionnais. Autrement dit, « nous devons donc plus que jamais analyser l'oppression des femmes en tenant compte de leur inscription dans le "système monde" des histoires de domination coloniale et néocoloniale[16] ».

Bibliographie

BENELLI N., DELPHY C., FALQUET J., HAMEL C., HERTZ E. et ROUX P., « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 3, 2006, p. 4-12.

GAMALEYA C., *Filles d'Héva : trois siècles de la vie des femmes à La Réunion*, Saint-Denis, Union des femmes de La Réunion, 1984.

Manifeste pour le droit à l'autodétermination et contre toute solution néocolonialiste, 6 mai 1968.

MOCADEL F. et BOYER J.-M., *Dames Créoles, Anthologie des femmes illustres de La Réunion de 1663 à nos jours*, Tome II, Sainte-Marie, Azalées Editions, 2006.

ORAISON A., *Le Parti communiste réunionnais et l'autonomie démocratique et populaire*, Saint-Denis, Centre universitaire de La Réunion, 1978.

Union des Femmes de La Réunion, *Statuts constitutifs,* Article 4, 1958, Saint-Paul.

Union des Femmes de La Réunion, « Les femmes de St-Denis protestent contre les violations continues du Suffrage universel », *Témoignages*, jeudi 7 août 1958, numéro 1090.

Union des Femmes Réunionnaises, *Manifeste pour la défense de l'emploi des Réunionnais*, 11 août 1999.

WANQUET, C. « La gent féminine libre à La Réunion au début du XVIIIe siècle *»,* RACAULT J.-M. et BULLIER A.-J., (dir.), *Visages de la féminité,* Paris, Didier-Erudition, CRLH-CIRAOI, 1984, p. 113-135.

---

16 BENELLI N., DELPHY C., FALQUET J., HAMEL C., HERTZ E. et ROUX P., « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n°3, 2006, p. 7. Les auteures citent la notion de « système monde » de WALLERSTEIN I., *European Universalism. The Rhetoric of Power*, New York, Free Press, 2006.

Féminisme postcolonial et littérature mauricienne : quelques réflexions

Markus ARNOLD
École Supérieure d'Art, La Réunion
Research Associate at French Department, University of Johannesburg

Dans un récent article du journal en ligne *Le Mauricien*[1], il est question d'une investigation sur les conditions difficiles des ouvrières à Maurice dans une usine de fabrication de t-shirts, la CTM (Compagnie mauricienne de textile). L'article reprend une enquête publiée par l'hebdomadaire anglais *Mail on Sunday*[2] qui indique des salaires de moins d'un euro par heure, un temps de travail pouvant aller jusqu'à douze heures par jour et de dortoirs spartiates de seize personnes. L'enquête affirme aussi que l'achat de l'un de ces t-shirts – qui coûtent 9 livres à la fabrication et sont vendus 45 livres en Angleterre – reviendrait à deux semaines de salaire pour ces ouvrières. Tout cela n'aurait guère créé de polémique si les vêtements en question n'étaient pas des t-shirts portant l'inscription « *This is what a feminist looks like* », et s'ils n'étaient pas vendus au profit d'une société qui œuvre pour les droits des femmes. Les t-shirts étaient utilisés par des parlementaires britanniques en faveur d'une cause féministe et la campagne était soutenue par le magazine *Elle*. Et surtout, les ouvrières – il est question uniquement de femmes – ne sont pas des Mauriciennes, mais viennent du Bangladesh. Interviewé, le PDG de l'entreprise, qui se décrit comme un parent pour ces travailleuses, soutient que les dortoirs correspondraient aux normes des dortoirs universitaires en Chine, et que les ouvrières étrangères n'auraient pas besoin de beaucoup d'espace étant donné qu'elles l'utilisent uniquement pour dormir. Il affirme par ailleurs que, si les travailleurs n'avaient pas été contents de leurs conditions, la compagnie n'aurait pas existé pendant 28 ans. Enfin, tout cela aurait été confirmé par un audit montrant la dimension sociale et éthique

---

1 « Un t-shirt fabriqué à Maurice pour une cause féministe crée la polémique » (www.lemauricien.com, 3. Nov. 2014).

2 « 62p AN HOUR: What women sleeping 16 to a room get paid to make Ed and Harriet's £45 "This Is What A Feminist Looks Like" T-shirts » (http://www.dailymail.co.uk, 1er Nov. 2014).

de l'usine. Dans le quotidien mauricien *L'Express*[3], la CTM défend alors le fait que ses salaires seraient non seulement au-dessus des chiffres en vigueur en Asie du Sud-ouest, mais, avec 6 000 roupies par mois (environ 150 euros) également aussi au-dessus du salaire minimum à Maurice, qui s'élèverait à 4 000 roupies. Elle reproche aux journalistes des recherches incomplètes et des investigations tronquées et soutient n'enfreindre aucune loi. Pour preuve : sur plus de 3 000 employés bangladais, près d'un tiers aurait renouvelé son contrat. Enfin, sur le plan des salaires, et au niveau des conditions de recrutement et de logement, la CTM se distinguerait d'autres entreprises mauriciennes.

Ces nouvelles formes d'« "ethnicisation" de la force de travail[4] » liées aux phénomènes migratoires – qui ne sont pas sans rappeler la situation des engagés indiens d'hier – sont d'une grande actualité dans l'île[5]. Mais ce fait divers entre Maurice et l'Angleterre semble révélateur à d'autres niveaux. Tout d'abord, l'idée d'un objet destiné à une cause féministe occidentale produit par des femmes exploitées des pays du Sud s'avère en soi problématique[6]. Mais ce qui paraît plus significatif encore, c'est la constellation de cette situation : un triangle de flux économiques entre une métropole du Nord, son ancienne colonie indépendante depuis plus de 40 ans, et cet état insulaire ayant recours à une main d'œuvre d'autres pays du Sud encore moins chère[7]. Dans cette affaire se cristallisent donc des questions autour des nouvelles formes de migrations, des économies émergentes du Sud, de l'exploitation néo-capitaliste, de la condition des femmes, autrement dit des interrogations à la croisée du postcolonial et du féminisme, sans oublier le fait que dans cette affaire il est question de femmes à Maurice, mais pas de femmes mauriciennes.

Il est évident que de telles polémiques ne se traduisent pas de façon directe et brute dans l'écriture romanesque. Toutefois, si les écrivaines mauriciennes contemporaines abordent les thèmes les plus divers, on trouve

3 « Accusée d'exploitation d'ouvrières par la presse britannique : la CMT monte au créneau » (http://www.lexpress.mu, 4 Nov. 2014).

4 WALLERSTEIN I., « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », BALIBAR E., WALLERSTEIN I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997 [1988], p. 49.

5 Le sujet a récemment aussi été traité dans *Lombraz Kan* (2014) de David Constantin, long-métrage sur l'importation des travailleurs chinois dans le bâtiment mauricien et le déclin concomitant de l'industrie sucrière.

6 Tous les aspects du problème ne pourront être discutés ici comme par exemple le côté sensationnaliste de l'article du *Mail on Sunday*, l'embarras des politiciens anglais une fois la provenance des t-shirts révélée, ou la dimension opportuniste (polémique contre les adversaires politiques) plus que proprement politique (revalorisation du sort des ouvrières) du scandale, car le féminisme proclamé redevient vite un sujet occidental où les pays du Sud n'apparaissent que comme figurants.

7 Selon les articles cités, plus d'un tiers des employés de la CTM (4500) est étranger et vient pour la plupart de pays aux devises moins fortes que la roupie mauricienne : Bangladesh, Sri Lanka, Inde, Vietnam.

aussi chez elles de nombreuses interrogations sociales et un engagement anticapitaliste plus ou moins fort[8]. Il n'est pas rare que se dévoile derrière les histoires intimes une conscience critique au sujet de la globalisation néo-libérale. Cet article poursuivra alors un triple objectif. Seront d'abord retracés plusieurs éléments majeurs de ce qu'on peut appeler, certes de façon réductrice, le féminisme postcolonial. On dégagera ensuite quelques aspects centraux de cette pensée féministe postcoloniale qui paraissent particulièrement significatifs dans plusieurs œuvres d'écrivaines mauriciennes. Ces réflexions montreront surtout comment ces textes pensent les identités féminines contemporaines dans leur multiplicité et complexité. Enfin, on s'interrogera sur la question de savoir si le travail spécifiquement post-colonial de ces auteures peut aussi se conjuguer avec l'idée d'éventuelles particularités féminines du texte littéraire, aussi discutable que puisse être la notion d'« écriture féminine ».

Pensée féministe et théorie postcoloniale

S'il est hasardeux de fournir en l'espace de quelques pages un tour d'horizon pertinent de la pensée féministe postcoloniale et des courants dont elle se nourrit, de grands fils conducteurs pourront, nous semble-t-il, être dégagés pour une vue d'ensemble opérationnelle. Dans la pensée féministe moderne, plusieurs phases se succèdent et s'interpénètrent. En Occident, on constate des approches qu'on pourrait désigner comme « traditionnelles », souvent à forte valeur identitaire : d'abord, les engagements, à partir du début du XX[e] siècle, pour l'*égalité* économique, politique et professionnelle ; puis le renouvellement différentialiste à partir des années 1960 et 70, portant sur les *spécificités* sexuelles. Depuis la décennie 1980, dans le sillage des théorisations postmodernes, on a vu se dessiner ce que certains appellent une troisième vague qui s'engage en faveur des groupes minoritaires et contre les discriminations qu'ils subissent. Y figure, par exemple, le « *third wave feminism* » en Angleterre qui milite pour un dépassement des politiques identitaires et du multiculturalisme libéral, postulant une résistance radicale

[8] Divers travaux de recherche ont abordé ces aspects, entre autres : WATERS J. (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « "L'ici et l'ailleurs" : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean » (2008) ; GARCIA M., HAND F. et CAN N. (éd.), *Indicities/Indices/Indícios. Hybridations problématiques dans les littératures de l'océan Indien*, Ille-sur-Têt, Éditions K'A, (2010) ; BRAGARD V. et RAVI S. (éd.), *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2011. *International Journal of Francophone Studies*, « Between Words and Images : The Culture of Mauritius » (vol. 13, n° 3-4, 2011) ; *Les Lettres Romanes*, « Écritures de l'océan Indien. De l'ethnicité contestée à l'extrême contemporain » (t. 68, n° 1-2, 2014).

anti-nationaliste, anti-fondamentaliste, anti-néoraciste[9]. C'est ici qu'on constatera aussi l'émergence de l'expression controversée de « post-féminisme » et plus généralement des *gender studies*, auxquels se rajoutent, entre autres, les représentants de ladite *French Theory* (Lacan, Derrida, Deleuze, Foucault) et les auteurs du féminisme dit postcolonial, les uns et les autres s'ignorant mutuellement à maintes reprises.

Les liens et les influences réciproques entre les divers féminismes et le postmodernisme sont nombreux : ils participent de la crise générale de l'autorité culturelle, et accordent une importance à la représentation vue comme un processus non pas neutre, mais porteur de divers soubassements doxologiques qui sont amenés à être déconstruits en termes d'idéologie[10]. Mais des écarts substantiels, voire incommensurables, peuvent perdurer, notamment quand le féminisme se focalise sur une dimension très politisée de l'« agency » et sur la seule affirmation d'une identité différentielle. En même temps, penser les deux mouvements prétendument contradictoires sur le mode de *liens disruptifs* – à la manière de Judith Butler et Diane Elam par exemple[11] –, c'est-à-dire selon l'idée d'une multiplicité identitaire et d'une politique sans sujet (stable), reste aussi ambitieux que controversé. Si l'on peut donc certes dire que le féminisme postcolonial – ou au moins une grande partie de ses représentants – est influencé par des dynamiques de type postmoderne, des réserves persistent à ce sujet. Envisager l'inspiration post-structuraliste conjointement avec l'empreinte matérialiste s'avère donc une nécessité.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la mise en rapport entre pensée postcoloniale et féministe. Dès les années 80, on parle d'une intersection des marginalités en raison de la convergence des deux projets du fait de leur position à la marge des discours dominants et de leur partage d'un certain nombre de stratégies d'affirmation et de résistance[12]. Des idées comme la relégation à la position de l'*autre* par le *regard* dominant, le viol comme métaphore par excellence de l'acte colonisateur, ou la féminisation du colonisé[13], analysées par Edward Saïd (1978) ne sont qu'un échantillon d'un vaste répertoire épistémologique et identitaire partagé. Divers travaux ont montré que l'altérité raciale et sexuelle provenait de la même structure

---

9 SPIVAK G., « Feminism 2000 : One Step beyond? », *Feminist Review*, n° 64, Printemps 2000, p. 114.

10 HUTCHEON L., *The Politics of Postmodernism*, London & New York, Routledge, 2005 [1989], p. 137-164.

11 Voir BUTLER J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005 [1990] et ELAM D., *Feminism and Deconstruction – Ms. en Abyme*, London & New York, Routledge, 1994.

12 ASHCROFT B., « Intersecting marginalities : post-colonialism and feminism », *Kunapipi*, vol. XI, n° 2, 1989, p. 23-35.

13 SAID E., *Orientalism*, New York, Vintage, 2003 [1979], p. 207.

profonde[14], et de féconds parallèles peuvent s'établir entre le rapport conceptuel orienté, idéologique et hiérarchisé de « la valence différentielle des sexes[15] » et la notion d'« allégorie manichéenne coloniale[16] ». Des analogies se retrouvent également sur le plan de l'appropriation identitaire et de l'*agency*, qu'il s'agisse par exemple de la rhétorique de la « contre-attaque par l'écriture » (Rushdie) ou des interprétations « en contre-point[17] » par rapport aux violences symboliques. La double orientation d'un ouvrage comme *Talking Back : Thinking Feminist, Thinking Black* (1989) de bell hooks en est l'illustration, parmi d'autres. On note aussi la ressemblance historique concernant les étapes successives des engagements postcoloniaux et féministes, ainsi que leurs investissements respectifs de politiques identitaires et du principe d'« essentialisme stratégique[18] ». Si les perspectives postcoloniales et féministes se sont désormais complexifiées, on constate néanmoins qu'elles peuvent continuer à opérer selon des stratégies similaires pour s'affirmer au sein du discours dominant et hégémonique[19]. D'intéressants points de jonction se trouvent enfin sur le plan des stratégies d'écriture et de la politique des représentations quant au *locus* identitaire fondamental des affirmations artistiques féministes et postcoloniales, ici dire *le corps*, là dire *le lieu* ; et aussi leurs éventuels obstacles et apories[20].

Malgré ces intersections, similarités, parallèles et influences réciproques entre investissements postcoloniaux et féministes, penser la race et le genre comme s'il s'agissait de simples analogues est hasardeux ; des travaux anthropologiques le montrent[21]. Cela dit, comme l'affirme Butler, « ces

---

14 GILMAN S., *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la Race, de la Sexualité et de la Maladie*, Paris, PUF, 1996.

15 HÉRITIER F., *Masculin-féminin. I : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 et *Masculin-féminin. II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

16 JAN MOHAMED A., « The Economy of Manichean Allegory: the function of Racial Difference », Critical Inquiry, vol. 12, n° 1, 1985, p. 59-87.

17 « Contrapuntal », SAID E., *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994 [1993], p. 36. Les traductions de citations anglaises en français, sauf si indiqué autrement, sont les nôtres.

18 SPIVAK G., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* London, Taylor & Francis, 1987, p. 205.

19 Voir l'influence de la conceptualisation d'une temporalité alternative chez Julia Kristeva, « Women's Time », BELSEY C. & MOORE J. (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Macmillan Press, London, 1997 [1989], p. 197-218 ; sur la philosophie et la psychologie postcoloniale de Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 2008 [1994], p. 219 *sq*.

20 Ainsi, on peut rapprocher l'idée du style heurté, imagé, rythmé, corporel, tellurique… du colonisé (selon Fanon dans *Les Damnés de la Terre* [1961]) et certaines caractéristiques de l'écriture féminine. Le corps de la femme (de surcroît de la femme du « Sud ») peut aussi être porteur d'une ambivalence inhérente dans la politique des représentations, de même que le lieu postcolonial (notamment exotique, tropical, insulaire).

21 Il existerait ainsi une particularité fondamentale au genre qui le distingue d'autres systèmes d'identification : hormis dans certaines sociétés, la différence homme-femme subsume toutes les autres divisions identitaires possibles (couleur de peau, statut

catégories travaillent toujours en arrière-plan l'une de l'autre [... E]lles produisent tout leur effet lorsqu'elles s'articulent l'une à l'autre[22] ». En effet, la question de savoir si une lesbienne noire est d'abord noire, lesbienne et puis femme, ou si cet ordre d'identités/identifications change, trouve difficilement une réponse claire et définitive dans la complexité des rapports sociaux. S'impose alors l'idée d'un paradigme dynamique d'imbrications entre la race, le sexe et la classe, ce qui nous mène à la question d'un féminisme spécifiquement postcolonial.

S'il est donc vrai que certains poststructuralistes voient une « intersection décisive[23] » entre genre et race, une grande partie du féminisme occidental reste relativement eurocentrée. Plusieurs voix postcoloniales commencent *ipso facto* à critiquer ces assertions universalistes qui laisseraient l'altérité extra-occidentale dans l'ombre ou bien l'incluraient dans l'illusion d'une sororité globale. Les féministes du Sud exigent une prise en compte des spécificités spatio-temporelles pour penser leurs identités. Engagées autour de l'interrogation centrale de la préséance – « Qu'est-ce qui vient en premier : le genre ou la race[24] ? » –, elles appellent à mettre l'accent sur les « actualités particulières[25] » et soulignent l'idée de « subjectivités "alternatives"[26] » des femmes dans l'espace postcolonial. Ici, en effet, le système d'identification du genre s'articule de façon complexe avec des questions de construction nationale, d'ethnicité, de religion, de politique, de classe et de lieu. Aussi les femmes ne partagent-elles en aucun cas la postcolonialité des hommes. On constate une frappante inégalité entre les sexes et la violence masculine par laquelle le nationalisme post-colonial a tissé son récit de modernisation et de progrès. Selon Ann McClintock, aucun état post-colonial n'aurait permis à des femmes un accès égal à celui des hommes, en termes de droits et de ressources de l'État-nation[27]. Apparaît donc la métaphore de la double colonisation comme outil central pour dire la marginalisation politique ainsi que l'exploitation économique et sexuelle des femmes du Sud sous le régime colonial et ses permanences postcoloniales.

Un rappel de deux autres aspects dans le vaste débat du féminisme postcolonial semble également utile ici, à commencer par celui de la représentation stéréotypée de *la* femme du tiers monde, théorisée par Chandra

---

économique, appartenance religieuse, etc. (Voir HÉRITIER F., 2002, *op. cit.*, p. 93 et ERIKSEN, T. H., *Ethnicity and nationalism*, London, Pluto Press, 2002 [1993], p. 173).

22 BUTLER J., *op.cit.*, p. 38.

23 *Ibid.*

24 SULERI S., « Woman Skin Deep : Feminism and the Postcolonial Condition », *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 4, 1992, p. 759.

25 Ou « distinct actualities », MINH-HA T., *Women, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 5.

26 SUNDER RAJAN R., *Real and Imagined Women – gender, culture and postcolonialism*, London, Routledge, 1993, p. 11.

27 MCCLINTOCK A., « The Angel of Progress : Pitfalls of the Term "Post-Colonialism" », *Social Text*, n° 31/32, 1992, p. 92.

Talpade Mohanty. Dans un texte séminal[28], Mohanty fait une critique virulente du féminisme « blanc » et de ses logiques euro- et ethnocentristes qui construiraient la « femme du tiers monde » et qui colporteraient faussement l'image d'une sororité universelle. Elle s'oppose à la production discursive de ce qu'elle appelle « the average third world woman[29] », une représentation généralisante de *la* femme du Sud qui serait pauvre, sans éducation, victimisée, sexuellement frustrée et limitée, attachée à la maison, orientée vers la famille, la tradition, etc. En 2003, la chercheuse actualise son propos dans le cadre de la mondialisation contemporaine[30]. Avec l'augmentation des clivages de genre (et de race) dans les processus globaux, elle encourage le féminisme à se réorienter dans une logique altermondialiste et appelle à construire des coalitions et des solidarités féminines internationales. Cela devient d'autant plus saillant si l'on regarde le phénomène de la féminisation de la diaspora du travail qui montre que la femme est devenue de nos jours la figure emblématique des migrations[31]. On voit ici d'évidentes résonances avec l'affaire des t-shirts abordée en exergue.

Non seulement Gayatri Spivak élargit sa théorie sur le subalterne aux identités féminines[32], mais elle note dans le féminisme conventionnel (*mainstream*) le contraste entre, d'une part, une célébration d'héroïnes occidentales individualistes et singulières, et de l'autre, une représentation collective des femmes d'ailleurs dont la subjectivité resterait embryonnaire. *La* femme du Sud serait réduite à une figure « inachevée », à la « marionnette regrettable » d'un sujet monolithique opprimé[33]. Le débat féministe continuerait à maintenir théoriquement l'Occident comme *la* norme, comme la forme *haute*. Son invention d'une hypothétique sororité globale ne serait rien d'autre qu'une reproduction de schémas à prétention universelle et objectiviste. Vu ainsi, le féminisme occidental, dans ses attitudes bienfaitrices envers les « sœurs » du Tiers monde, peut devenir une réplique du paternalisme colonial : le fameux « fardeau de l'homme blanc » (*White man's burden*) se transformerait en un « fardeau de la femme blanche » (*White woman's burden*)… Certes critiquable, la pensée de Spivak n'en appelle pas moins à la décolonisation du féminisme – ce qui implique une

---

28 MOHANTY C. T., « Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse », *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984, p. 333-358.

29 *Ibid.*, p. 337.

30 MOHANTY C. T., « Under Western Eyes Revisited : Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle », *Signs*, vol. 28, n° 2, Hiver 2003, p. 499-538.

31 Voir BRAH A., « Diaspora, Border and Transnational Identities » (1999), LEWIS R., MILLS S., (éd.), *Feminist Postcolonial Theory : A Reader*, London & New York, Routledge, 2003, p. 614.

32 « If […] the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow », SPIVAK G., *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1999, p. 274.

33 « Inchoate », « unfortunate marionette » (*ibid.*, p. 168, 259).

prise en compte des spécificités historiques, géographiques et linguistiques[34], ainsi qu'une *agency* théorique. Elle convie aussi à une autocritique permanente de l'intellectuelle diasporique postcoloniale, ce qui l'inclut également elle-même.

La perspective féministe postcoloniale comporte bien sûr des écueils[35], mais son interrogation centrale – « comment représenter les catégories de "femme" et de "race" conjointement[36] ? » – reste d'actualité. Dans l'esprit de l'hétérogénéité des lieux, des temporalités et des expériences féminines, cette perspective est donc particulièrement à même de négocier l'entremêlement des déclinaisons identitaires majeures de la classe, de la race et du genre.

Si de telles interrogations autour des spécificités des identités féminines peuvent aussi s'appliquer à l'espace de l'océan Indien, il serait abusif de les imposer comme des grilles analytiques restrictives. Les particularités de la zone sont en effet nombreuses – la situation géographique, l'insularité, les régimes coloniaux et postcoloniaux, les phénomènes diasporiques, le métissage, la créolisation, etc. – et elles informent intimement la problématique des identités féminines. En 2002 encore, malgré des évolutions, on constate que « les questions que posent les femmes aux disciplines des sciences humaines [y] ont à peine été formulées[37] ». Pour le cas mauricien, ces questions se retrouvent de façon protéiforme dans le travail littéraire, et notamment dans l'œuvre de la « nouvelle génération » depuis les années 1990. Dans ce sens, nous nous focaliserons par la suite sur trois aspects de la pensée féministe postcoloniale qui nous paraissent centraux et significatifs dans le texte mauricien au féminin : d'abord la mise en contexte historique de l'exploitation des femmes ; puis une dés-essentialisation identitaire et une prise en compte d'un entremêlement du genre avec la race et la classe ; enfin la question de l'introduction de nouvelles hiérarchies dans les configurations des rapports de force contemporains. Il s'agit ici non pas de correspondances directes, mais d'échos et de résonances entre la fiction et la théorie – les deux étant différemment liées au réel.

---

34 « Diversity of women's location » (SPIVAK G. 2000, *op. cit.*, p. 115).

35 Par exemple : 1) Le passé colonial peut être posé comme unique déterminant du désarroi persistant de la femme dans l'espace postcolonial. 2) Le féminisme postcolonial peut se voir conférer un statut moralement intouchable qui élèverait la voix de la femme de couleur en la métaphore du « bien ». 3) S'adresser à la catégorie féminine occidentale « paradigmatique » (blanche, hétérosexuelle, de classe moyenne) peut entraîner de nouveaux essentialismes. 4) L'homophobie du féminisme *mainstream* ne s'arrête pas à la ligne de couleur. 5) Le relativisme culturel peut devenir l'argument principal contre l'extension des droits humains aux femmes.

36 SULERI S., *op. cit.*, p. 760.

37 VERGÈS F., « De la prédation dans les relations hommes-femmes », STAUDACHER-VALLIAMÉE G. (éd.), *La Femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002, p. 147.

Féminisme postcolonial et littérature mauricienne (au féminin)

Plusieurs études ont déjà réfléchi sur la mise en scène des différentes exploitations de la femme dans la littérature mauricienne contemporaine. Or ce qui nous intéresse davantage ici, et ce qui nous paraît comme l'une des marques particulières de cette production, c'est la mise en perspective de ces exploitations dans une continuité historique. Certaines écrivaines de l'île inscrivent en effet ces formes de domination dans une perspective de longue durée. Elles y apparaissent tantôt sous le signe de l'héritage et de la permanence, tantôt sous celui de l'évolution en ce qui concerne les acteurs et les paramètres du système.

Ainsi, dans un texte comme *Soupir* (2002) d'Ananda Devi, les protagonistes portent la malédiction du territoire et le fardeau d'anciens esclaves. Déjà dans *Rue la Poudrière* (1989), l'auteure avait investi le corps féminin de sa protagoniste du poids historique de l'exploitation corporelle. Le texte annonce alors ce qui deviendra un des leitmotive chez Devi : l'idée du stigmate du passé, signe de la difficulté, voire de l'impossibilité d'un travail de mémoire apaisé et achevé. De façon plus évidente, la marque des dominations historiques sur le présent se révèle dans *Ève de ses décombres* (2006), avec par exemple ces propos d'un personnage sur « une lourde histoire [qui], à chaque occasion [...] refait surface » et « des siècles à être ennemis, esclaves, coolies[38] ». L'œuvre de Devi a donc la subtilité d'inscrire la violence envers les femmes – ou les violences tout court –, ainsi que la domination culturelle et religieuse (un autre de ses tropes), dans une temporalité plus large, et de particulariser autant que d'universaliser dans l'espace-temps les identités de ses protagonistes.

Un autre exemple marquant qui inscrit des régimes de violence dans une vision de longue durée se trouve dans *Le Silence des Chagos* (2005) de Shenaz Patel. Établissant des liens subtils avec les déportations historiques, la perspective est ici celle de s'interroger sur la question des perdants – ou des dommages collatéraux – de la construction nationale. Ce que le cas des Chagossiens montre – et ce que le roman illustre de façon assez évidente –, c'est l'évolution des rapports de force intrasociaux en lien avec des transformations politiques, économiques et sociales plus larges ; une configuration qui peut donc être considérée comme métonymique pour certaines évolutions macroéconomiques de la géopolitique actuelle.

Dans *Les Rochers de Poudre d'or* (2003) de Nathacha Appanah, la configuration continuité/évolution des dominations se montre à travers le personnage qui échappe au sacrifice de la veuve brûlée. Par sa résistance individuelle, elle se situe en dehors du discours colonial paternaliste pseudo-féministe : « Les hommes blancs sauvent des femmes de couleur des

[38] Devi A., *Ève de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 104.

hommes de couleur[39]. » Mais surtout, elle réfute la version nativiste de ce discours colonial, c'est-à-dire la logique patriarcale selon laquelle « Les femmes qui se font sati font le libre choix de mourir ». Or, malgré cette double opposition (postcoloniale), elle finit dans la désillusion à Maurice ; en dépit d'une fuite réussie, on passe d'un système de domination à un autre.

Enfin, un exemple saillant est le cas de Lindsey Collen. Dans *There is a Tide* (1990) et *The Rape of Sita* (1993) en particulier, l'on trouve l'idée de revisiter le présent par le biais du passé, de fournir une interprétation plus nuancée et complète du contemporain par le regard historique. Collen, dont l'œuvre entière est informée par des allusions trotskystes, déploie en effet des intrigues aux perspectives généalogiques vastes, allant des débuts du peuplement de l'île à l'époque actuelle. Dans ces textes qui investissent autant la notion de mémoire et de transmission que celle de pédagogie et d'engagement, s'établissent de multiples jonctions et transitions entre esclavage, engagisme et exploitation ouvrière post-coloniale. Ces sujets sont travaillés par le prisme de la libération, par la perspective d'acteurs agissant (collectivement) pour l'abolition de la servilité, l'émancipation des coolies, les droits des travailleurs. Et surtout, c'est une lutte d'un point de vue et en faveur des femmes.

Ces textes, parmi d'autres, montrent donc non seulement le trope tristement convenu de la violence envers les femmes et de la domination masculine, mais ancrent ces rapports de force dans une histoire (ou des histoires), et ses séquelles. Ces écrivaines disent que la domination actuelle a diverses origines, que la violence et l'exploitation évoluent selon des systèmes qui se transforment, changent de nom (colonisation, nationalisme, globalisation), et qui se jouent avec des acteurs qui se métamorphosent. Au-delà de leur apport esthétique et stylistique, ces auteures proposent donc une sensibilisation sur la complexité d'un des points-clés de la pensée féministe postcoloniale : l'exploitation des femmes du Sud dans une vision de continuité et de discontinuité historiques.

Cela est intimement lié à un projet plus vaste au cœur de l'agenda postcolonial au féminin : la des-essentialisation de la femme du Sud. Comme ailleurs, chez les écrivaines mauriciennes, cette question passe par un mouvement de diversification et de complexification identitaires. Le discours littéraire occidental, mais aussi local jusqu'au début des années 90, avait tendance à occulter la femme ou à la figer dans des configurations stéréotypées : passivité, soumission, mutisme, etc. Dorénavant, on le sait, les personnages féminins dans les textes mauriciens prennent les rôles les plus variés, s'affirment dans une multiplicité de voix et contrent les clichés sociaux et patriarcaux. Cette évolution est au centre même de l'ouverture postcoloniale de la nouvelle génération. Et avec l'entrée en jeu d'écrivaines

---

39 « White men are saving brown women from brown men », SPIVAK G., 1999, *op. cit.*, p. 284.

d'horizons et d'appartenances ethno-sociales différentes, et de diverses postures d'identification, un tel décloisonnement paraît en effet aussi salutaire qu'attendu.

On pourrait s'interroger sur l'ampleur de cette ouverture chez certaines auteures : les figures déviantes dans l'œuvre de Devi en sont l'illustration la plus évidente ; mais aussi les personnages « hybrides » chez Collen où se dévoile l'idée de la « performativité du genre » (Butler), et plus généralement l'iconoclasme par rapport à *la* norme, *la* convention, la légitimité, *la* norme dans les catégories fondamentales de l'identité[40]. Or ce qui nous semble plus révélateur encore, c'est de trouver également, dans cette des-essentialisation et dans cette diversification des identités féminines, une prise en compte des configurations de dominations au-delà des questions de genre. Il s'agit de hiérarchisations complexes dans la chaîne d'oppressions où des femmes peuvent prendre part à l'exploitation, à la stigmatisation ou à l'exclusion d'autres femmes. Avec ce « paradoxe de la doxa[41] » où l'ordre du monde est aussi accepté par les exploités, nous sommes donc dans la question des femmes à la croisée des déclinaisons identitaires, et aussi à la croisée des marginalités. Imbriquées dans un système patriarcal et capitaliste lui-même en évolution constante, les figures féminines sont aussi marquées, voire déterminées par le lien communautaire, la tradition religieuse et le statut socio-économique.

Dans *Blue Bay Palace* (2004) de Nathacha Appanah, les tourments identitaires de la protagoniste, qui mèneront à un drame sanglant d'une grande violence expiatoire, sont liés à son appartenance sociale basse. Cette configuration où l'héroïne se trouve victime autant qu'agresseur face à un autre personnage féminin d'une classe sociale plus élevée met en échec la vision monolithique de *la* femme du Sud et d'une sororité globale, et complexifie les perspectives. Chez Devi, le sujet des femmes à la croisée des identités et des marginalités est aussi fréquent. Ainsi, dans *Le Voile de Draupadi* (1993) où le devoir sacrificiel religieux de la marche sur le feu s'impose à la protagoniste, celle-ci est tout à la fois femme, mère, membre d'une communauté religieuse et d'un groupe social. Dans *Pagli* (2001), la protagoniste se montre violemment insoumise, à l'égard des abus qu'elle a subis avant son mariage arrangé, comme à l'encontre de ces sortes de furies (les « mofines ») qui se font avocates du respect des traditions. Dans un tel entremêlement d'identités sociales, religieuses et genrées, les solidarités ne peuvent plus s'appuyer sur une féminité partagée, mais la création de nouvelles coalitions – entre autres avec des hommes d'autres communautés – devient possible. Enfin, chez Patel, où la souffrance des figures féminines ne provient pas uniquement de leur féminité, mais plutôt de leur statut social

40 Il suffira de renvoyer ici à l'hybridation identitaire perceptible dans le titre même de *The Malaria Man and her Neighbors* (2010) de Collen.

41 BOURDIEU P., *La Domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998, p. 7-8.

marginal, on cherchera aussi en vain une essentialisation des femmes. Et chez Collen, l'imbrication du genre et de la classe est omniprésente, l'auteure faisant évoluer ses personnages en permanence dans des configurations transculturelles.

Il semble par ailleurs évident que les nombreuses mises en scène du corps féminin dans les textes mauriciens – diverses études l'ont montré – sont souvent le reflet symbolique des dynamiques identitaires et du fonctionnement global de la société. La souffrance du corps peut en effet métaphoriser la souffrance sociopolitique. À travers le corps comme symbole de société[42], et le corps féminin comme site privilégié pour une lecture de la subjectivité postcoloniale genrée, se dévoilent donc souvent derrière l'opposition homme-femme des romans mauriciens les rapports de force de la société postcoloniale, voire de la mondialisation néocapitaliste. Dans *Ève de ses décombres*, un personnage dit qu'« entre les géants américains et chinois, notre pays était une fourmi qu'on ne remarquait même pas quand on marchait dessus[43] ». Ailleurs, on parle des filles violées dans « l'usine fermée qui a[urait] dévoré les rêves de nos mères », ou on affirme que « la mère [serait] l'esclave du père et le père [..] l'esclave du patron[44] ». D'une part, l'on voit ici que l'économie des corps et la violence « ultra-subjective » qui s'y déroule sont souvent directement liées aux logiques de la violence systémique et « ultra-objective » inhérente aux conditions sociales du capitalisme global[45]. D'autre part, l'idée d'une chaîne d'oppressions et d'un machisme violent de compensation pour apaiser la misère des désemparés, ainsi que les effets de cette importation de main-d'œuvre chinoise à meilleur marché et de la fermeture de l'usine, appellent une fois de plus à penser l'interaction des déclinaisons identitaires de la race, de la classe et du genre. Cela illustre enfin la remarque de Paul Gilroy sur le *genre* comme étant la modalité dans laquelle la *race* serait vécue[46] – formule analogue de celle de Stuart Hall sur la *race* comme étant la modalité dans laquelle la *classe* serait vécue.

Soulignons enfin que ces exemples inscrivent la féminité d'une part à la croisée des appartenances et des rapports de domination, mais de l'autre – ce point a déjà été abordé ailleurs, et ne pourra l'être ici –, ils finiront aussi par faire un fort plaidoyer pour un dépassement des verrouillages identitaires et

---

42 Le corps comme *pars pro toto* du système social ou comme matière première du symbolique se trouve, entre autres, chez Douglas et Héritier, Foucault et Bourdieu, Kristeva, Butler et Appadurai.

43 Devi A., *op. cit.*, p. 70.

44 *Ibid.*, p. 14, 54.

45 Žižek S., *Violence. Six Sideway Reflections*, New York, Picador, coll. « BIG IDEAS // small books », 2008.

46 Gilroy P., *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 1993, p. 85.

en faveur d'un métissage et d'une créolisation assumés, voire d'une certaine prophétie transethnique et post-raciale.

Il est finalement significatif que cette des-essentialisation et cette diversification des identités féminines dans le texte mauricien passent aussi à travers une introduction de nouvelles dominations et d'une nouvelle hiérarchisation des opprimées (ce qui est en lien avec l'idée de la longue durée abordée plus tôt). En effet, la logique de libre échange dans laquelle Maurice s'inscrit dorénavant crée l'émergence de nouveaux exploités et de nouvelles victimes, venant en dehors de l'île, comme le fait divers présenté au début le montre.

Dans le roman de Devi cité ci-dessus, il est ainsi question de bouleversements par la macroéconomie, mais aussi de prostituées qui viendraient de plus en plus souvent de Rodrigues et de Madagascar. Shenaz Patel va encore plus loin. Elle dénonce l'exploitation massive des travailleuses chinoises et montre que ces femmes ne sont pas seulement « disponibles » pour les rôles économiques les moins gratifiants, travaillant pour des salaires de misère, mais qu'elles subissent souvent le regard stigmatisant et raciste des insulaires. Le roman illustre ici le phénomène des « nouvelles "classes dangereuses" du prolétariat international [souvent] subsumées sous la catégorie de l'"immigration", qui devient par excellence le nom de la race dans les nations en crise de l'ère post-coloniale[47] ». De plus, en comparant les violences passées et présentes, le texte suggère l'idée que les exploitations néocapitalistes de la main-d'œuvre asiatique – en analogie aux commémorations de l'engagisme et de l'esclavage –, devraient faire l'objet de cérémonies symboliques : « il faudrait aussi songer à créer un jour de congé public pour les ouvrières chinoises, parce qu'elles sont un peu à la fois les esclaves et les engagées d'aujourd'hui[48]. » Que cet appel vienne d'un personnage lui aussi socialement dominé montre pourtant son caractère utopique.

Dans leur diversification des identités féminines, certains textes mauriciens posent donc également la question des nouvelles hiérarchies, entre autres en raison de nouvelles formes de migration qui touchent grand nombre de femmes[49].

---

47 BALIBAR E., « Racisme et nationalisme », BALIBAR E. et WALLERSTEIN I., *op. cit.*, p. 75.

48 PATEL S., *Sensitive*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2003, p. 41.

49 Notons cependant que cet aspect est aussi abordé chez des auteurs masculins : voir *Ceux qu'on jette à la mer* (2000) de Carl de Souza sur le sort de boat-people chinois, *Made in Mauritius* (2012) d'Amal Sewtohul qui fait aboutir les pérégrinations de ses héros dans un camp de nomades et de réfugiés, mais aussi la bande dessinée *Droit du Sol* (2009) de Charles Masson sur la tragédie de l'immigration clandestine des Comoriens à Mayotte.

La question de l'« écriture féminine »

Ces trois aspects discutés et leurs diverses manifestations dans les romans mauriciens semblent correspondre à ces « subjectivités alternatives » (Suleri) des engagements féministes postcoloniaux. Mais qu'en est-il de la question quelque peu délicate de savoir à quel point on pourrait considérer les textes des écrivaines mauriciennes comme représentatifs d'une quelconque « écriture féminine » ? La conception selon laquelle la multiplicité de la différence féminine s'exprimerait par une écriture et un style féminins particuliers se trouve notamment chez l'avant-garde française à partir de 1975. Des auteures comme Hélène Cixous, Luce Irigaray et Annie Leclerc investissent alors l'idée du marquage sexué, et celle d'une écriture féminine *différentielle* pour la transformer en emblème d'innovation esthétique[50]. Passant outre l'avertissement émanant par exemple de Simone de Beauvoir selon laquelle cette position pourrait engendrer une forme d'exclusion de la littérature universelle, elles affirment de façon non équivoque qu'« il fau[drai]t que la femme écrive la femme. Et l'homme, l'homme. Elles proposent des termes comme « sexte[51] », amalgamant « sexe » et « texte ». Naît alors un style littéraire qui appuie son originalité sur tout ce qui a trait au corps féminin ; le handicap de l'« autre sexe » est donc transformé en atout subversif et prôné comme une authenticité féminine afin de marquer un territoire symbolique où esprit et corps fusionnent. L'idée d'une forte subjectivité, les ressources de l'inconscient et les pouvoirs du corps (force tranquille maternelle et pulsion passionnée) sont sollicités. Une telle esthétique se distinguerait par un emploi langagier lyrique et émotif, une disruption de la syntaxe conventionnelle censée subvertir l'ordre symbolique phallocentrique, l'utilisation de motifs et symboles spécifiques (grossesse, maternité, sexualité, nature, temps cyclique), la prolixité, l'usage de la digression, l'itération, la non-fermeture, etc.

Or affirmer que le produit culturel (le livre) porte des traces distinctes du sexe du producteur (l'écrivaine) contient bien sûr le risque d'essentialiser et de mythifier. Maintes notions autour de l'idée d'un monde féminin spécifique doté d'une écriture originale ne sont en effet pas loin d'un certain déterminisme naturaliste où biologie et morphologie féminines généreraient ainsi une parole et écriture particulières et uniques. Elles peuvent aussi produire l'impression d'une féminité universelle et atemporelle. Aussi peut-on se demander s'il est vraiment possible de *reconquérir* le langage par une écriture féminine subversive, ou uniquement de le *redéfinir* tout en étant définies par lui[52]. Et, bien sûr, de nombreuses écrivaines ne correspondent

---

50 NAUDIER D., « L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique », *Sociétés Contemporaines* n° 44, 2002, p. 57-73.

51 CIXOUS H., « Le rire de la méduse », *L'Arc*, 1975, p. 40 et 47.

52 MINH-HA 1989, *op. cit.*, p. 44.

pas aux caractéristiques qu'on leur prête[53]. Cela dit, si l'« écriture-femme » comme projet programmatique n'a pas connu la postérité escomptée au-delà des années 1980, certains traits de cette esthétique continuent néanmoins à être utilisés et affirmés par des femmes[54].

La question d'une éventuelle particularité esthétique des écrivaines du Sud a également été discutée. Selon Elleke Boehmer par exemple, celle-ci se distinguerait par sa dimension de mosaïque, hétérogène et composite, son mélange de formes qui proviendraient à la fois de traditions littéraires indigènes, nationalistes et européennes[55]. Ailleurs, on fait état de narrations interrompues et digressives qui miment la tradition orale, d'une introduction de chansons, de jeux de mots, de séquences oniriques, bref d'un style « frontalier[56] », avec des formes fragmentées, bricolées et chorales. Comment se pose alors la question d'une telle singularité des voix féminines pour Maurice ?

De toute évidence, on trouve chez les écrivaines de l'île un investissement considérable de la thématique du corps (féminin et maternel) et de la sexualité. Les représentations de viols – comme violence physique ou comme allégorie pour divers modes d'exploitation – apparaissent comme un véritable leitmotiv. Chez Collen en particulier, on a un répertoire quasi inépuisable du viol sous toutes ses formes symboliques. De même, l'idée de résistance féminine pour la récupération d'espaces et la construction identitaires reviennent à une fréquence significative : on pense ici aux diverses formes de violences cathartiques et autodestructrices, entre autres, mais aussi à une écriture intime et charnelle, une « écriture du corps » (Cixous) qui dit une sensibilité pour les éléments naturels qui sont investis comme un véritable univers parallèle. Si la nature constitue un contre-espace par rapport à la domination masculine – malgré le caractère restrictif et idéologique de la métaphore[57] –, il est pourtant rare de trouver chez ces auteures une féminité véritablement jubilatoire. De plus, plusieurs passages, notamment chez Collen et Devi, semblent figer le rapport homme-femme dans des identités essentialisées, même si la féminité y est généralement inscrite dans un faisceau identitaire plus vaste. Devi, par exemple, réfute l'idée d'une opposition « homme-femme » et articule plutôt ses textes autour d'une dichotomie « monstre-innocent ». Cela dit, faire l'inventaire des personnages

---

53 BEER G., « Representing Women : Re-presenting the Past », BELSEY C. et MOORE J., *op. cit.*, p. 75.

54 Tout en critiquant l'« écriture féminine », Kristeva parle d'une expression artistique féminine iconoclaste qui investirait ce qui est réprimé par le contrat socio-symbolique : corps, émotions, l'innommable (*op. cit.*, p. 206).

55 BOEHMER E., *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005 [1995], p. 219.

56 « Frontier style », SPIVAK G., « The Letter as Cutting Edge », *Yale French Studies*, n° 55-56, 1977, p. 224.

57 BEER G., *op. cit.*, p. 83.

masculins dans le roman contemporain mauricien écrit par des femmes révèlerait, à quelques exceptions près, une panoplie de figures alcooliques, adultérines, réactionnaires, irresponsables, oisives, apathiques, arbitraires, agressives ou criminelles, autrement dit des figures paternelles qui ne fonctionnent plus comme le traditionnel fondement de l'identité individuelle et collective. Chez Collen, on va jusqu'à retrouver des généalogies purement féminines et même les animaux domestiques sont des femelles… De telles représentations ne sont pas dénuées de manichéisme et d'essentialisation pour dire la différence et la relation entre les sexes.

En revanche, les mises en scène des auteurs masculins diffèrent souvent de façon frappante de celles de leurs homologues féminines, et ce aussi bien au niveau thématique que sur le plan des orientations stylistiques et esthétiques. La question du corps et des sujets connexes est peu, voire très peu présente, ou apparaît selon d'autres modalités. La manière d'aborder le genre, la sexualité et ses déclinaisons (érotisme, violence, prostitution, pornographie) est l'exemple le plus évident de cette différence. Chez Amal Sewtohul, Barlen Pyamootoo, Carl de Souza, Bertrand de Robillard et des écrivains d'expression anglaise, ces sujets sont généralement traités avec pudeur, sobriété, laconisme, banalisation, voire humour, tandis que les femmes tendent à les dire dans des scénographies plus ou moins lyriques, passionnelles et violentes. Il n'est certes pas question d'imposer aux lettres mauriciennes des grilles déterministes liées au sexe des auteurs. Mais il nous paraît juste que les textes des écrivaines de l'île, au-delà de leur investissement multiple dans divers aspects de l'agenda féministe (postcolonial ou autre), portent aussi les marqueurs discursifs, narratifs et thématiques d'une certaine écriture féminine.

Au terme de ce tour d'horizon, le constat s'impose qu'il n'est pas question d'introduire une grille de lecture schématique autour de ces considérations féministes postcoloniales dans la littérature mauricienne. La question des identités des genres est bien plus complexe, les écrivaines ne s'y cantonnent pas, et il existe une production très diverse, vu le parcours des auteures et l'orientation esthétique de leurs textes. Cela dit, ces grandes lignes dégagées peuvent ressortir comme des traits récurrents et significatifs d'une production intimement en phase avec le contemporain – mauricien, indianocéanique et mondial. Les idées de la diversification des représentations, de la complexité des appartenances, et de l'entremêlement des dominations d'hier et d'aujourd'hui expriment alors parfaitement, à nos yeux, les subjectivités spécifiques et hétérogènes des femmes dans l'espace postcolonial.

Et à Maurice, ces subjectivités peuvent se conjuguer aussi bien avec des revendications collectives qu'avec des positions plus individualistes, avec des postures pragmatiques qu'avec des horizons plus idéels. L'éventail est en

effet vaste entre l'idée d'un engagement pragmatique, voire programmatique (à la manière de Collen, mais aussi chez Patel), et des projets littéraires énoncés autour de l'échec de la solidarité féminine ou des tentatives désespérées d'individuation qui finissent souvent dans la solitude, l'aliénation, voire l'autodestruction (surtout chez Devi). C'est dans cette tension entre des tendances matérialistes postcoloniales et des dynamiques postmodernes de type occidental[58] que se situe, selon nous, l'expression littéraire mauricienne au féminin. Sa spécificité reposerait donc dans la pluralité de ses modèles et de ses univers de référence, tendant ainsi vers une représentation plus équitable du « Sud[59] », ce qui signifie que les réflexions de ces auteures sur les identités féminines (postcoloniales) s'inscrivent dans les logiques des créolisations indianocéaniques – avec leurs multiplicités, leurs complexités et leurs ouvertures.

Bibliographie

ASHCROFT B., « Intersecting marginalities : post-colonialism and feminism », *Kunapipi*, vol. XI, n° 2, 1989, p. 23-35.

BALIBAR E., « Racisme et nationalisme », BALIBAR E., WALLERSTEIN I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997 [1988], p. 54-92.

BEER G., « Representing Women: Re-presenting the Past », BELSEY C., MOORE J., (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, London, Macmillan Press, 1997 [1989], p. 77-90.

BHABHA H., *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 2008 [1994].

BOEHMER E., *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005 [1995].

BOURDIEU P., *La Domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998.

BRAH A., « Diaspora, Border and Transnational Identities » (1999), LEWIS R., MILLS S. (éd.), *Feminist Postcolonial Theory : A Reader*, London & New York, Routledge, 2003.

BUTLER J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (trad. de l'anglais [1990] par KRAUS C.), Paris, La Découverte, 2005.

CIXOUS H., « Le rire de la méduse », *L'Arc*, 1975, p. 39-52.

DEVI A., *Ève de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006.

ELAM D., *Feminism and Deconstruction – Ms. en Abyme*, London & New York, Routledge, 1994.

ERIKSEN, T. H., *Ethnicity and nationalism*, London, Pluto Press, 2002 [1993].

GILMAN S., *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la Race, de la Sexualité et de la Maladie* [trad. de l'anglais par CANTONI-FORT C.], Paris, PUF, 1996.

GILROY P., *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 1993.

HÉRITIER F., *Masculin-féminin. I : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

—, *Masculin-féminin. II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

HUTCHEON L., *The Politics of Postmodernism*, London & New York, Routledge, 2005 [1989].

[58] D'après Spivak, l'approche obnubilée par le sujet individualiste (« the mesmerizing focus of the "subject-constitution" of the female individualist », 1999, *op. cit.*, p. 117), serait caractéristique du féminisme occidental.

[59] *Cf.* « equal representation of the South » (*ibid.*, p. 170).

JANMOHAMED A., « The Economy of Manichean Allegory : the function of Racial Difference », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985, p. 59-87.

KRISTEVA J., « Women's Time », BELSEY C., MOORE J. (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, London, Macmillan Press, 1997 [1989], p. 197-218.

MCCLINTOCK A., « The Angel of Progress : Pitfalls of the Term "Post-Colonialism" », *Social Text*, n° 31/32, « Third World and Post-Colonial Issues », 1992, p. 84-98.

MINH-HA T., *Women, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

MOHANTY C. T., « Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse », *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984, p. 333-358.

—, « Under Western Eyes Revisited : Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle », *Signs*, vol. 28, n° 2, Hiver 2003, p. 499-538.

NAUDIER D., « L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique », *Sociétés Contemporaines*, n° 44, 2002, p. 57-73.

PATEL S., *Sensitive*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2003.

SAID E., *Orientalism*, New York, Vintage, 2003 [1979].

—, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994 [1993].

SPIVAK G., « The Letter as Cutting Edge », *Yale French Studies*, n° 55-56, « Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading : Otherwise », 1977, p. 208-226.

—, *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics,* London, Taylor & Francis, 1987.

—, *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1999.

—, « Feminism 2000 : One Step beyond ? », *Feminist Review*, n° 64, Printemps 2000.

SULERI S., « Woman Skin Deep : Feminism and the Postcolonial Condition », *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 4, 1992, p. 756-769.

SUNDER RAJAN R., *Real and Imagined Women – gender, culture and postcolonialism*, London, Routledge, 1993.

VERGÈS F., « De la prédation dans les relations hommes-femmes », STAUDACHER-VALLIAMÉE G. (éd.), *La Femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002, p. 143-150.

WALLERSTEIN I., « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », BALIBAR E. et WALLERSTEIN I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997 [1988], p. 42-53.

ŽIŽEK S., *Violence. Six sideway reflections*, New York, Picador, coll. « BIG IDEAS // small books », 2008.

De la thalassologie à la Relation : la voix de Charlesia Alexis, entre mémoire, ressassement et lutte pour les droits humains[1]

Emmanuel Bruno Jean-François
Pennsylvania State University

Si l'archipel des Chagos – cet ensemble d'environ soixante-cinq îles situées au sud des Maldives, au cœur même de l'océan Indien – est aujourd'hui administré par le British Indian Ocean Territory, la création de cette instance en 1965, devait faciliter l'expulsion de toute la population chagossienne, au moment même de la décolonisation, alors que les Nations Unies déclaraient que l'indépendance des pays anciennement colonisés devait se faire sans modification des frontières. Or, à propos de cette excision des Chagos du territoire mauricien – qui va donner lieu à ce que Pierre Livet a appelé une « nouvelle colonie[2] » – David Vine explique, dans son ouvrage *Island of Shame*, que l'opération de dépeuplement des îles témoigne de la complicité et des ambitions politiques de deux grandes puissances mondiales : la Grande-Bretagne et les États-Unis. Dans un climat général de méfiance, où il importait aux forces américaines d'assurer le maintien de leur puissance au moment de la Guerre froide, le « Strategic Island Concept », largement décrit par Vine, rend compte en effet du potentiel militaire desdites îles[3] – leur positionnement géographique, leur isolement et leur éloignement des grands espaces continentaux – dans l'établissement d'un nouvel impérialisme militaire, nécessitant, entre autres, la surveillance de pays tels que l'Iran, la Chine et la Russie, voire d'autres

---

1 Je remercie Daniella Bastien, du Mauritius Institute of Education, dont les idées et les conseils ont inspiré certaines analyses de la musique traditionnelle chagossienne développées dans le cadre de cet article. Merci également à Nicholas Natchoo, de l'Université du Kansas, pour les nombreuses conversations que nous avons eues sur le sujet.

2 Voir la préface de Pierre Livet dans De l'Estrac J. C., *L'An prochain à Diego Garcia*, Île Maurice, Éditions Le Printemps, 2011, p. 9.

3 Le dépeuplement forcé des Chagos, à des fins militaires, renvoie en effet à une pratique de déportation ou de déplacement de populations insulaires que l'on retrouve également dans le cas des îles Guam, Vieques, Culebra et Okinawa.

espaces d'Afrique, d'Asie et du Moyen-Orient. Soulignant le caractère opaque de cette complicité, au mépris de nombreux traités internationaux interdisant ce genre de pratique d'expulsion, Vine écrit que :

> The British created the colony in 1965 using the Queen's archaic power of royal decree, separating the islands from colonial Mauritius (in violation of the UN's rules of decolonization) to help enable the expulsion. A secret 1966 agreement signed "under the cover of darkness" without congressional or parliamentary oversight gave the United States the right to build a base on Diego Garcia. While technically the base would be a joint U.S.-U.K. facility, the island would become a major U.S. base and, in many ways, *de facto* U.S. territory[4].

Ainsi, de 1968 (année de l'indépendance de l'Île Maurice[5]) à 1973, l'ensemble des quelques 1 500 à 2 000 habitants de l'archipel des Chagos (pour une grande majorité des descendants d'esclaves et d'engagés emmenés sur les îles à partir du XVIII[e] siècle pour y travailler dans les plantations de coco) sont arrachés de leurs terres natales et déportés vers l'archipel des Seychelles et l'Île Maurice, à bord du Nordvaer. La création du BIOT ne représente pourtant, dans cette duperie géopolitique, qu'un aspect de la justification de l'expulsion. En effet, tandis que les îles – cédées contre un bail au gouvernement américain – sont présentées comme des terres « inhabitées » – une *terra nullius*, suivant l'expression employée par Véronique Bragard[6], la population chagossienne est, pour sa part, réduite alors au statut de travailleurs saisonniers, de passage seulement dans les îles. Ainsi, pour que soit installée sur l'île principale, Diego Garcia, une base militaire, « au profit du monde libre », l'histoire et la mémoire de tout un peuple autochtone seront soumises à la fiction d'une errance sans cesse recommencée. Au-delà du vol politique[7], celle-ci témoigne aujourd'hui, avec la mort de nombreux déportés – ceux que les Mauriciens ont appelés ironiquement les Ilois –, de l'effacement graduel de la culture, du quotidien, des pratiques et croyances qui constituaient leur vie aux Chagos. À ce jour, en effet, les Chagossiens déracinés ainsi que leurs descendants – ces apatrides et « orphelins du monde[8] » – n'ont toujours pas le droit de retour au pays natal. Leurs

---

4 VINE D., *Island of Shame*, New Jersey, Princeton University Press, 2011, p. 7.

5 Il importe de rappeler que le sort tragique des Chagossiens a fait partie des négociations politiques qui ont mené à l'indépendance de Maurice. Avant l'expulsion, les îles Chagos étaient administrées depuis Port-Louis, la capitale de Maurice.

6 Voir, à ce propos, BRAGARD V., « "Righting" the Expulsion of Diego Garcia's "Unpeople" : The Island Space as Heterotopia in Literary Texts about the Chagos Islands », *New Literatures Review*, n° 47-48, 2011, p. 57-69.

7 Voir, à ce propos, le documentaire de PILGER J., *Stealing a Nation*, Community Video, 2004.

8 Titre de l'ouvrage de photographies de PEERALLY J., *Chagossians. Orphans of the World*, Île Maurice, Osman Publishing, 2010.

revendications, bien que plus visibles sur le plan politique, restent encore largement ignorées en dehors des frontières insulaires de l'océan Indien.

Or, durant ces dernières décennies, la cause des Chagossiens a été largement et littéralement portée par des voix de femmes, dont celles de Charlesia Alexis et de Lisette Talate, toutes deux nées aux Chagos et décédées en situation d'exil, en 2012. La presse locale mauricienne publiait récemment à leur propos qu'elles représentaient « deux fers de lance du combat inégal mené par les Chagossiens contre Britanniques et Américains qui les ont déportées de l'archipel des Chagos[9] » ; une métaphore qui rappelle celle de Vine évoquant le « David-and-Goliath struggle[10] », comme pour souligner le déséquilibre de pouvoir manifeste entre les instances de cette lutte. Dans le cadre de cet article toutefois, je me focaliserai sur la voix d'Alexis : chanteuse, activiste et figure incontournable du combat, tant pour le droit de retour aux Chagos que pour une compensation au vu des torts causés aux familles de réfugiés qui, « repoussés dans les faubourgs de Port-Louis [capitale et ville portuaire de Maurice], essaient péniblement de refaire leur vie. Depuis leur déportation, en 1971, ils se sont établis pour la plupart dans les régions défavorisées proches de la capitale, comme Cassis, Roche-Bois, Pointe-aux-Sables et Baie-du-Tombeau[11] ». Née Lambo, et membre d'une fratrie de neuf enfants, Marie Charlesia Alexis a vu le jour à Diego Garcia en 1934. Mariée à l'âge de 14 ans à André Alexis, elle aura elle-même une dizaine d'enfants. En 1967, elle accompagne son mari à Maurice pour que ce dernier y reçoive des soins médicaux, mais ne pourra jamais rentrer chez elle et se verra répondre, à ses demandes d'explications au Bureau de Rogers, compagnie alors responsable du transport maritime entre Maurice et les Chagos, que les îles sont « fermées ». S'engage alors, pour cette femme, un combat qu'elle mènera sans relâche pour la défense de ses droits. Elle connaîtra, durant son parcours, la répression policière et la prison et se joindra plus récemment à une délégation partie pour Londres dans le but d'exposer ses revendications aux autorités britanniques.

Or l'action fortement politique s'exprime également pour Alexis à travers une expression artistique engagée puisque durant de nombreuses années elle a été, à travers ses chansons, la voix même de la communauté chagossienne, transmettant sa mémoire, ressassant sa souffrance et réclamant le respect de ses droits. Si cette voix continue aujourd'hui de transmettre un patrimoine oral et rythmé, érigé en contre-pouvoir à l'égard de puissances dominantes et complices usant de stratégies d'effacement, l'étendue de son impact et de sa résistance réside plus encore dans le fait qu'elle est à ce jour

---

9 « Charlesia Alexis », *Le Mauricien*, 22 mars 2015 : http://www.lemauricien.com/topics/Charlesia%20Alexis (consulté le 29 mai 2015).

10 VINE D., *op. cit.*, p. 11.

11 DE L'ESTRAC J. C., *op. cit.*, p. 129.

relayée et réinvestie par d'autres créateurs (écrivains, musiciens et réalisateurs) – mauriciens cette fois – qui, en se l'appropriant, la prolongent également dans un principe de Relation. Cette démarche – dialogique[12] à plus d'un titre – qui fait entrer en conversation divers pôles de l'océan Indien, permet ainsi de conceptualiser la voix de la chanteuse comme un élément rhizomatique. Pour rappel, Françoise Lionnet et Shu-mei Shih écrivent que « [t]he figure of the rhizome suggests an uncontainable, invisible symbolic geography of relations that become the creative terrain on which minority subjects act and interact in fruitful, lateral ways[13] ». Or, cette dynamique rhizomatique qui illustre l'engagement créatif par le relais et la transversalité entre sujets mineurs, et à laquelle nous renvoie la voix d'Alexis, me paraît particulièrement intéressante lorsqu'elle est rapportée au concept de thalassologie, appliqué par Markus Vink à l'océan Indien dans un article intitulé « Indian Ocean Studies and the "New Thalassology"[14] ». En outre, ayant récemment gagné du terrain sur les *Island Studies* et les approches essentialistes, cloisonnantes et altérisantes de l'insularité, le concept permet l'exploration d'autres formes de relations symboliques – plus dynamiques – entre espaces divers de l'océan. Ainsi, grâce à « la nouvelle thalassologie de l'océan Indien », Vink avance qu'une redéfinition de certaines géographies océaniques nous amènerait à interpréter autrement les phénomènes d'interactions entre espaces et populations connectés par l'océan :

> [M]ental remapping requires moving away from relative immobile, essentializing « trait geographies » [...] towards « process geographies » with various kinds of action, interaction, and motion [...], in which regions can be conceptualized as both dynamic and interconnected[15].

Je dirai pour ma part que si la condition insulaire renvoie certes à une localité – stratégiquement mise à profit d'ailleurs par de nouvelles formes d'impérialisme – celle-ci n'exclut pas pour autant la reconnaissance de sa positionnalité par rapport à d'autres espaces (insulaires ou continentaux) à l'intérieur d'une géographie plus large, conçue, cette fois, non de manière statique mais dans la pleine conscience des enjeux et des dynamiques de pouvoir qui la redéfinissent sans cesse. Or, tandis qu'une certaine critique littéraire, fortement axée sur le discours de l'exiguïté[16], a longtemps insisté

---

12 Le concept de principe dialogique est développé dans BAKHTINE M., *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970 [1963, édition russe].

13 LIONNET F., SHIH S., *Minor Transnationalism*, Durham/London, Duke University Press, 2005, p. 2.

14 VINK M., « Indian Ocean Studies and the "New Thalassology" », *Journal of Global History*, vol. 2, n° 1, mars 2007, p. 41-62.

15 *Ibid.*, p. 52-53.

16 Voir, à ce propos, PARÉ F., *Les Littératures de l'exiguïté*, Hearts, Éditions du Nordir, 2001.

sur l'isolement de la localité insulaire en ignorant le paradigme trans-océanique, c'est conscients du fait que les expressions littéraires et artistiques véhiculent des solidarités et des formes de résistance transnationales que nombre d'écrivains et artistes mauriciens repensent aujourd'hui les confluences india-océaniques et les transversalités mineures[17]. Par conséquent, mon propos s'attachera à explorer, sous cet angle, en quoi la voix de Charlesia Alexis constitue, d'une part, un point d'intrication (au sens où l'entend Édouard Glissant dans son *Discours antillais*[18]) transgénérique et, d'autre part, la trace d'un dialogue, d'une solidarité et d'un relais qui transforment des productions et des performances artistiques diverses en un espace d'engagement et de résistance. Si celles-ci incluent aussi bien des œuvres romanesques (*Le Silence des Chagos* de Shenaz Patel[19]), que des films-documentaires (*Diego l'interdite* de David Constantin[20]), ou d'autres productions musicales (dont l'album *Ay ay lolo* du chanteur Menwar[21]), je retiendrai, pour cette exploration, trois axes thématiques qui expriment ce prolongement : la mémoire, le ressassement et la lutte pour les droits humains.

Voix-mémoire

Paru en juillet 2004 sous le label Takamba (qui s'attache à collecter les divers patrimoines musicaux de l'océan Indien), l'unique album enregistré d'Alexis, *Charlesia Alexis. La voix des Chagos*[22], capture un univers musical en passe de disparaître. Les onze titres proposés, dont un titre instrumental, content aussi bien la vie dans l'archipel, cet éden perdu, que la lutte des Chagossiens pour retrouver leur « pei natal ». Enregistrées en plein air, dans une cour, les chansons sont toutes accompagnées d'instruments traditionnels. Or, du fait qu'elle persiste à exister au-delà de son contexte de production géoculturel initial, la pratique musicale d'Alexis revêt une fonction importante dans les stratégies de préservation et de transmission de la mémoire de la vie aux Chagos. D'ailleurs, cette opération transparaît aussi bien au niveau de la forme que du fond musicaux puisque, outre la musique conservée, ses sonorités et ses rythmes – qui constituent eux-mêmes des éléments vitaux du patrimoine immatériel chagossien –, les textes expriment la nostalgie du quotidien et de pratiques sociales telles que le bal, l'attente des bateaux, les

---

17 Voir, à ce propos, ISSUR K., « L'Alter/mondialisme : imaginaire mauricien et solidarités transnationales », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 28, n° 2, automne 2013, p. 13-26.

18 GLISSANT E., *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

19 PATEL S., *Le Silence des Chagos*, Paris, Éditions de L'Olivier, 2005.

20 CONSTANTIN D., *Diego l'interdite*, Caméléon Productions, 2007.

21 MENWAR, *Ay ay lolo*, Marabi, 2006.

22 ALEXIS C., *Charlesia Alexis. La voix des Chagos*, Takamba, 2004.

croyances et superstitions, la gestion des conflits, etc. Commentant la fonction du chant dans les îles de l'océan Indien, Brigitte des Rosiers rappelle la nécessité de « faire parler des textes, des chants au sujet de la vie sociale [...], de ses normes et de ses valeurs et d'en démontrer l'importance en tant que procédé de socialisation[23] ». Or, si la voix d'Alexis conserve en effet tout un pan de la vie chagossienne, en se faisant l'écho d'anecdotes diverses qui constituaient le quotidien sur les îles natales, il importe de rappeler que c'est la pratique et le maintien de ce même quotidien que Michel de Certeau nous amène à penser comme une expression locale de la résistance[24], une tactique des sujets subalternes qui, procédant par la subversion, émettent une expression qui échappe au système panoptique, décrit initialement par Michel Foucault[25]. D'ailleurs, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la plupart des chansons de l'album n'évoquent pas le déracinement, ni ne dénoncent de manière frontale la violence de l'expulsion ou l'injustice faite aux Chagossiens. En témoignent les textes des chansons comme « Long Jana », « Souval Volan », « Verdin Brile » qui renvoient au quotidien des Chagossiens avant l'exil ; ou encore « Naïs mère poule » et « La Zirodo 2 » qui, bien que comparant les Chagos à Maurice, ne comportent pas de message politique explicite.

Une chanson de l'album « Pei natal » se démarque toutefois des autres titres en ce qu'elle évoque aussi bien les conditions de vie abjectes des Chagossiens à Maurice que le non-respect de leurs droits. Alexis y dénonce par ailleurs le dysfonctionnement de la justice et la brutalité policière, avant de lancer un appel à la solidarité à ses « camarades » de l'océan Indien pour faire savoir au monde que « [b]az naval dan nou loséan », que la base navale est dans « notre » océan. D'un travail de préservation de la mémoire, luttant contre l'oubli – d'une vie, d'une expérience, d'un territoire – émerge donc un devoir commun d'histoire, qui refuse l'effacement de la violence infligée à une communauté des marges et associe le devoir de justice à la prise de conscience d'une identité océanique – ici exprimée par le possessif « notre » qui fait entrer en relation les habitants des diverses îles. Ce n'est alors sans doute pas une coïncidence si, dans son roman intitulé *Le Silence des Chagos*, Shenaz Patel répond à cet appel en reprenant précisément, en exergue à l'un des chapitres, une citation de cette même chanson, « Pei natal », écrite à Maurice :

> Létan mo ti viv dans Diégo / Mo ti kouma payanké dans lézer / Dépi mo apé viv dan Moris / Mo amenn lavi kotomidor / Quand je vivais à Diégo /

---

23 Des Rosiers B., « Le chant à l'île Rodrigues : rites, rires et sanctions », *Kabaro*, vol. II, n° 2-3, *Diversité et spécificité des musiques traditionnelles de l'Océan Indien*, 2004, p. 257.

24 Voir, à ce propos, de Certeau M., *L'Invention du quotidien : arts de faire*, Paris, 10/18, 1980.

25 Voir, à ce propos, Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1970.

> J'étais comme un paille-en-queue dans les cieux / Depuis que je vis à Maurice / je mène une vie de bâton de chaise[26].

En relayant ainsi la voix d'Alexis, Patel en prolonge le message et l'espace d'expression. Pour autant, loin de n'être qu'une simple reprise, la conversation que rend possible le roman permet à l'écrivaine de mettre davantage l'accent que la chanteuse elle-même sur l'épisode de la déportation et sur les conditions de vie des Chagossiens à Maurice. La dédicace du texte lui étant d'ailleurs en partie consacrée (« À Charlesia, Raymonde et Désiré, qui m'ont confié leur histoire. À tous les Chagossiens, déracinés et déportés de leur île, au profit du "monde libre[27]"... »), le travail ethnographique de collecte de la mémoire orale est certes mis en avant, mais il ne peut avoir lieu que par une entrée en Relation qui transforme la portée du message. Tandis que s'établit alors un échange entre la voix de l'écrivaine et celle de la chanteuse, l'espace dialogique résultant du procédé devient le terrain même de la création. La voix ainsi réinvestie à plusieurs reprises par le discours direct exprime par exemple successivement la révolte et l'incompréhension du personnage. Au bureau de Rogers, Charlesia s'écrie : « Mo lé koné kan bato pou alé. [...] / Mo lé koné[28]... »

Plus loin dans le roman, c'est l'imaginaire musical de Charlesia, intimement lié aux réminiscences de l'île en tant que topos de la création musicale, qui nous est livré : « Elle a un air dans la tête. Une chanson qu'elle avait entonnée lors de la dernière soirée de ségas avant son départ pour Maurice[29] ». Le texte rappelle qu'à Diego, c'est Charlesia qui accueillait le séga le samedi soir. C'est elle également qui s'occupait du travail, de la maison, des enfants, de la couture, du ménage. Or, si la pratique du chant était, dans les faits, aux Chagos, un exercice d'abord féminin, c'est aussi parce qu'elle était indissociable des activités quotidiennes, ce qui explique que celles-ci occupent une telle place dans la création musicale. En effet, comme le rappelle le texte de présentation de l'album, également rédigé par Patel, aux îles Chagos, « chanter représentait un moyen d'échanger des nouvelles. Les textes souvent satiriques étaient généralement improvisés à partir de situations réelles [...] l'interprétation vocale restait l'apanage des femmes[30] ». En prolongeant la musique d'Alexis et l'imaginaire qu'elle véhicule, Patel donne alors non seulement une voix au sujet subalterne mais assure également les conditions d'un espace d'énonciation et de réception pour cette même voix, renversant ainsi l'idée que le subalterne ne peut parler

---

26 PATEL S., *op. cit.*, p. 13.
27 *Ibid.*, p. 7.
28 *Ibid.*, p. 28-29.
29 *Ibid.*, p. 34-35.
30 Texte de présentation de l'album *Charlesia Alexis. La voix des Chagos*.

parce qu'il n'a ni voix, ni audience[31]. Si d'une perspective postcoloniale cette réappropriation renvoie à une quête de liberté politique, il importe de souligner que le travail de mise en relation horizontale de voix dispersées et porteuses de mémoires subjectives – en particulier dans le cas d'expériences traumatiques, insulaires et marginales – autorise précisément l'articulation de ce que Françoise Vergès et Carpanin Marimoutou ont appelé, dans leur essai consacré aux créolisations india-océanes, « "un récit partagé", qui fa[it] place à toutes les mémoires[32] ».

Voix-ressassement

Dans la pratique du séga chagossien, l'un des modes principaux qu'emprunte la voix d'Alexis, et sur lequel cette mémoire est articulée, est celui du ressassement. Le terme, fondamentalement rythmique, évoque l'idée d'une réitération, d'un retour constant, d'une récurrence thématique et performative, tantôt cathartique, tantôt obsédante. Dans la métaphore océanique, le ressassement rappelle également le ressac, ce mouvement perpétuel et cyclique des vagues qui, traçant le va-et-vient des trajectoires suivant l'humeur des marées, dessine les contours des espaces insulaires – devenus épicentres de l'imaginaire – les inscrivant dans un rythme géographique commun et une histoire océanique fondatrice toujours re-racontée. Magali Marson explique par ailleurs que le ressassement dans la littérature de l'océan Indien exprime régulièrement, chez les écrivains, une préoccupation face à l'inscription de l'île ou de l'archipel dans une histoire, souvent traumatique, indissociable des nombreux parcours et déplacements océaniques. Et puisque le retour représente, notamment en psychanalyse, une manière de faire face aux épisodes refoulés du passé, le ressassement serait, en ce sens,

> [...] plus qu'un figement de l'écriture, une posture dépressive née d'une vision sombre des terres décrites. [...] En les « res-*sas*-sant », les textes tenteraient donc de « re-passer » l'île et l'archipel natals par le tamis de l'écriture [...]. Dynamique de recherche, désir de déterrer ce qui est enfoui, il serait [...] essai de thérapie et lien, entre les rives [...][33].

Or, il me paraît particulièrement intéressant que Marson évoque ici les idées de « thérapie et lien, entre les rives » – entre les différentes îles donc –,

---

31 Voir, à ce propos, SPIVAK G. C., « Les subalternes peuvent-ils s'exprimer ? », DIOUF M. (dir), *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999.

32 VERGÈS F., MARIMOUTOU C., *Amarres. Créolisations india-océanes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 16.

33 MARSON M., « Le ressassement ou la poétique de l'essai répété dans les littératures indocéanes », *Loxias*, n° 37, http://revel.unice.fr/loxias/?id=7214#bodyftn4 (consulté le 25 novembre 2014).

comme les deux faces d'une même pièce. En effet, souvent, ce même ressassement sert de paradigme de description de rythmes musicaux issus d'espaces créoles divers qui, portant la trace d'une mémoire traumatique – liée notamment à la traversée de l'océan – semble exprimer un éternel retour du refoulé. En ce sens, la musique créole est effectivement un espace où se concrétise la pensée de la Relation.

D'un point de vue technique et structurel, dans la musique chagossienne, le rythme se distingue, entre autres, par une ambiguïté métrique qui oscille entre le binaire et le ternaire. De plus, le texte de présentation qui accompagne l'album d'Alexis précise que

> [...] les ségas se caractérisent [...] par la constante répétition de formules instrumentales exécutées simultanément. Le « crapaud » et le « coco » ponctuent sporadiquement l'énoncé musical, alors que les ravannes, le triangle, le djembé, et le tambour basse jouent un rôle plus constant[34].

Quant à la voix du chanteur ou de la chanteuse – en l'occurrence ici celle d'Alexis – elle est la seule à fournir la ligne mélodique face à la panoplie d'instruments traditionnels à percussion puisque l'accompagnement musical en tant que tel se limite au maintien constant du rythme par la répétition. Ce dispositif laisse ainsi le champ libre à l'expression vocale, à l'exploration et à l'improvisation du soliste qui tantôt énonce ses textes suivant un principe de répétition ternaire, avec chute, tantôt est suivi par un chœur dont les reprises de type responsorial et antiphonal renforcent les lignes vocalisées par la chanteuse. Enfin, l'ensemble participe ultimement du ressassement qui caractérise la production.

Pourtant, l'effet d'accumulation et de saturation qui résulte de cette construction musicale constitue paradoxalement une contrainte voire une limite importante de l'expression rythmique chagossienne, d'où l'intérêt de certaines reprises par d'autres chanteurs et musiciens. En effet, le prolongement que permet le travail d'autres créateurs amène une ouverture de la musicalité initiale puisque certains d'entre eux modifient d'une part le rythme et expriment, d'autre part, sur un ton parfois plus agressif que la nostalgie de départ, la lutte des Chagossiens. La chanson « Wiyem alé » qui figure sur l'album d'Alexis illustre bien cette transformation qui a lieu avec le passage de voix d'un artiste à un autre. Le texte raconte, chez Alexis, l'histoire du Chagossien Nézim, qui s'apprête à quitter les siens pour une destination inconnue et qui leur fait ses adieux en leur demandant de ne pas être tristes. Dans son roman, Patel donne la description suivante de l'interprétation qu'en fait Charlesia, associant rythme traditionnel et ressassement :

34 Texte de présentation de l'album *Charlesia Alexis. La voix des Chagos*.

> [D]'une seule et même impulsion, les coups déferlent, en cavalcade lancée au grand galop, le battement habite l'espace, fait pulser le sang en une pression saccadée, fait monter une onde primordiale venue du plus profond des corps. [...] La voix de gorge de Charlesia, voix de cendre et de sel, s'élance dans des aigus qui planent avant de se dissoudre au-dessus des têtes des autres participants. / Bat ou tambour, Nézim bat ou tambour / [...] Tann mo la mor pa bizin ki to sagrin / Pa bisin ki to ploré / to a met enn dey pou mo tambour. / [...] Wiyem ne voulait pas de chagrin et de larmes. Il leur avait juste fait promettre de rendre le plus beau des hommages à son tambour [...][35].

Or, cette même chanson a également fait l'objet de deux interprétations différentes par l'artiste mauricien Stéphano Honoré, alias Menwar. La première, parue dans l'album *Kiltir dé zil*, dans les années 80, est un séga typique mauricien qui s'accompagne de la ravanne, du maravanne et du triangle. La seconde, toutefois, issue de l'album *Ay ay lolo*, est une version sagaï – genre musical hybride propre à l'artiste – qui libère le texte et le rythme initiaux de leur ressassement plaintif et nostalgique pour en faire des espaces de résistance plus avérés. Au gré des syncopes, des accents, et des contretemps, les percussions recherchées de Menwar expriment la violence de l'expérience chagossienne. Pour rappel, si la musique que pratique Alexis se destine à l'origine à être chantée dans une cour, en face d'un public d'amis et de connaissances diverses, celle de Menwar vise un autre public, l'artiste mauricien se produisant dans de nombreux concerts, locaux et internationaux. Cette distinction qui influe directement sur la performance scénique et vocalique explique également que les usages et fonctions des deux interprétations soient différents tout en étant complémentaires. En effet, dans son ouvrage consacré à l'anthropologie musicale, Alan Merriam explique que : « "Use" [...] refers to the situation in which music is employed in human action ; "function" concerns the reason for its employment and particularly the broader purpose which it serves[36]. » Aussi, s'il n'est pas de doute sur le fait qu'il s'agisse à l'origine de la même chanson (les deux interprétations portent d'ailleurs le même titre), le texte que chante Menwar n'est en réalité pas tout à fait le même. Il est à la fois plus explicite et cru et son rythme – bien que ressassant – déplore avec une certaine violence une situation qui ne relève plus de la simple anecdote. Ainsi, Nézim ne cherche plus ici à s'exiler, mais il est contraint à l'exil, dans des conditions inhumaines. L'impossibilité d'un retour au pays après le départ est d'ailleurs fortement soulignée : « Kan dime mo pou ale zot o, pou anbark mwa dan lakal bato kouadir zanimo. Isi mo trouv tou mo fami, laba mo pou trouv zis fizi. Si mo mazinn retourne, zot o, mo pou perdi lavi ». La

---

35 PATEL S., *op. cit.*, p. 66-67.

36 MERRIAM, A., *Anthropology of Music*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, p. 210.

référence, dans le texte de Menwar, à la cale du bateau, topos par excellence de l'épisode de la traversée – ce récit partagé par tant de groupes déplacés à travers l'océan Indien – est également particulièrement intéressante. À elle seule, elle fait entendre l'écho d'une expérience transocéanique susceptible d'engendrer une certaine solidarité. Comme le rappelle Véronique Bragard à ce propos : « Besides crystalizing a sense of history, the cries from the hold resonate with the cries of slaves and coolies, with a poetics of dislocation that constitutes the matrix of the Indian Ocean imaginary[37]. » Par ailleurs, le travail d'extension et de recréation musicales qu'illustre la composition de Menwar – à la croisée d'au moins deux rythmes – traduit non seulement une dynamique de réappropriation mais aussi d'évolution artistique et musicale. Le contenu thématique et le contenant rythmique, ainsi recomposés en contexte mauricien, rendent compte d'un processus de transformation qui associe performativité et délocalisation. Si l'intertextualité tant du fond que de la forme – comme un palimpseste – en est une composante essentielle, la force de l'engagement produit résulte aussi de ce passage à une voix nouvelle.

Voix-résistance et engagement transversal

Quant au film-documentaire de David Constantin, *Diego l'interdite*, il prend le parti de mettre d'emblée l'accent sur une interprétation vocale de Charlesia Alexis qui dénonce l'affaire des Chagos et exprime « lasagrin » de toute une communauté – un chagrin, une douleur, dont on ne peut se remettre. La focalisation est intentionnelle : Alexis chante, durant les premières minutes du film,

> Pei finn vande / Ala mo pei inn vande [...] Ala lasagrin dan leker / Lasagrin mo ena mo get mo pei finn vande / Gramatin mo leve mo al dan biro Misie Rogers / Mo dir Misie Rogers koumsa...

Il est notable que ce soit précisément la suite de ce même épisode que Patel raconte dans son roman : Charlesia apprend qu'il n'y aura plus de bateau pour les Chagos et que son pays a été vendu. Or ce moment où elle prend connaissance de la terrible nouvelle qui scellera à jamais son avenir est un écho que l'on retrouve dans les diverses productions impliquant la voix de la chanteuse. Dès lors, en effet, s'engage pour elle une lutte – d'abord naïve, puis de plus en plus vindicative – en faveur d'un droit au retour. Alexis deviendra, dans les faits, une figure emblématique de la cause chagossienne et fondera le Groupe Réfugiés Chagos (GRC), à ce jour tou-

---

37 BRAGARD V., « Mumuring Vessel : Relocating Chagossian Memory and Testimony in Shenaz Patel's *Le Silence des Chagos* », *e-France: an Online Journal of French Studies*, n° 2, 2008, p. 142.

jours actif. Sa résistance acharnée l'amènera par la suite à participer à de nombreuses grèves et manifestations, dont celle, en 1981, du Jardin de la Compagnie, à Port-Louis, où elle goûtera aux coups de matraque de la police. C'est d'ailleurs la brutalité et l'injustice de cet épisode que sa voix déplore dans « Pei natal » : « Na pa bat moi lapolis / Na pa bat moi misié gard / pa bat mwa lapolis / Mo rod mo larzan lil Diégo. » (Messieurs les policiers, ne me battez pas, je ne cherche que la compensation de l'île Diego.) La même voix réitère, dans le roman de Patel :

> On s'est beaucoup battus pourtant, pour essayer d'être rétablis dans nos droits[38] [...]. On a déclenché beaucoup de manifestations [...]. Un jour j'ai été matraquée par la police, enfermée en prison. Ça ne nous a pas empêchés de continuer[39].

Le leitmotiv de la résistance, visible à travers les différents supports, insiste alors – par la reprise des mêmes épisodes présentés par la voix d'Alexis – tant sur la posture de non-conformité et le refus affiché de se soumettre, que sur la réclamation d'une réparation à l'égard de ceux dont les droits ont été bafoués. Patel va jusqu'à raconter comment les femmes, en particulier, auront recours à la ruse et au subterfuge pour se faire entendre :

> Charlesia avait décidé, avec un groupe de Chagossiennes, d'aller se faire entendre à la Haute Commission britannique. Les préposés ne les auraient jamais laissées entrer, elles le savaient. Et elles avaient été plus fines qu'eux. Avec des vêtements prêtés par quelques connaissances, elles s'étaient mises sur leur trente et un. Maquillées, coiffées, parfumées, elles s'étaient présentées à la porte, comme pour faire une demande de visa. Ils n'y avaient vu que du feu. Une fois à l'intérieur, elles s'étaient précipitées aux fenêtres pour y déployer les banderoles revendicatives cachées dans leurs sacs à main. / « Ranne nou Diego ! » « Anglais assassins[40] ! »

La scène prend une allure presque épique tant elle rend palpable la témérité de ces Chagossiennes – ignorées de tous – qui accomplissent un acte aussi subversif en occupant de manière « revendicative » les locaux de la Haute Commission britannique. « L'invasion » de l'espace, symbolique à plus d'un titre, illustre ainsi par un effet de renversement, une critique acerbe des logiques de pouvoir et de territorialisation politique qui ont précisément justifié l'expulsion des Chagossiens de leurs îles. Or, le roman met tout de

---

38 Ladite compensation sera finalement octroyée aux Chagossiens par le gouvernement britannique en 1982 mais sera toutefois « totalement insuffisante pour leur permettre de redémarrer une vie à Maurice et, de surcroît assortie, à leur insu, d'une clause affirmant qu'ils renoncent ainsi à toute revendication sur les Chagos » (texte de présentation album *Charlesia Alexis. La voix des Chagos*).

39 PATEL S., *op. cit.*, p. 147.

40 *Ibid.*, p. 147-148.

même en scène cet « empowerment » des femmes par elles-mêmes – donc par le bas – contre une entreprise de militarisation globale, au moyen d'un certain art du travestissement et de la dissimulation. Le procédé est d'autant plus frappant qu'il est évident que ces personnages ne luttent pas à armes égales contre les instances qui les oppriment. Pourtant, c'est précisément de ce déséquilibre dans la conjoncture du pouvoir que la notion de tactique de Michel de Certeau prend tout son sens puisque celle-ci « n'a pour lieu que celui de l'autre. Aussi-doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé [...][41] ». Ceci étant, si dans les faits ces mêmes femmes ont dessiné à elles seules d'abord l'espace de la résistance, celui-ci va graduellement s'élargir par un relais établissant une relation entre créateurs divers. Aussi, tandis que *Diego l'interdite* réinvestit, dans cette démarche, les voix et expériences subjectives des Chagossiens opprimés et réduits à l'invisibilité, le titre choisi par Constantin renvoie tant à l'expropriation des îles – à l'interdiction d'y retourner – qu'à une forme initiale de confiscation de la parole. Diego Garcia ne peut être « dite » parce qu'elle a été reléguée dans le domaine de l'interdit et, par conséquent, de l'indicible – une idée également accentuée par le titre du roman de Patel, *Le Silence des Chagos*. Le film et le roman représentent ainsi des tentatives de briser ce silence en dénonçant l'injustice, le non-respect des droits humains et l'abus de pouvoir des grandes puissances mondiales.

En abordant l'engagement dans les productions culturelles de l'océan Indien comme le résultat d'une conversation et d'une solidarité transversale entre créateurs divers, il importe sans doute de rappeler qu'au moment où paraît la notion d'action engagée (ou encore plus tard de littérature engagée), celle-ci – bien que souvent associée à la gauche politique – est indissociable d'une certaine élite intellectuelle qui, du fait de son statut privilégié, dispose d'emblée d'un espace d'expression. Ainsi, comme le rappellent à juste titre Odile Cazenave et Patricia Célérier dans leur ouvrage consacré à la question de la littérature engagée en Afrique, dans *The Spectrum of Engagement : Mounier, Benda, Nizan, Brasillach, Sartre* (1979), David Schalk fait remonter le concept d'engagement aux *Chiens de gard*e de Paul Nizan en le définissant comme « une implication politique, généralement de la part des intellectuels[42] ». Or, en tant qu'individu, Charlesia Alexis n'appartient visiblement pas à cette classe généralement considérée comme intellectuelle ; son action concrétise plutôt une prise de parole populaire locale, légitimement associable aux idées de Michel de Certeau. Toutefois, il semblerait que sa résistance prenne également une dimension autrement engagée puisqu'engageante : en d'autres mots, au moment où sa voix est relayée par

---

41 DE CERTEAU M., *op. cit.*, p. 86.

42 Cité dans CAZENAVE O., CÉLÉRIER P., *Contemporary Francophone Writers and the Burden of Commitment*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 2011, p. 3.

des intellectuels, écrivains ou réalisateurs s'adressant à un public autre, elle accède à une valeur et à une amplitude différentes. En effet, dans une démarche de revendication politique, la fonction médiatique du film-documentaire est, par exemple, fort différente de celle de la chanson populaire et/ou traditionnelle. En ce sens, l'engagement manifeste des diverses productions ici abordées s'élabore *in fine* dans l'expression transversale de la résistance comme affirmation d'une agentivité (au sens d'*agency*) consciente et collective – d'une posture éthique et solidaire – face aux injustices de l'histoire et aux systèmes de pouvoir dominants.

Conclusion : relais, performativités et transversalités mineures

« D'autres sont en train de prendre la relève. Moi, je suis un peu vieille maintenant[43] », soupire Charlesia vers la fin du roman de Patel. Si la chanteuse a, en effet, et plus d'une fois, lancé des appels à la solidarité des autres, il importe que l'on s'interroge sur l'identité de ces autres, sur la portée de leur action et le travail de résistance qui s'élabore par le relais et la Relation. Certes, les études postcoloniales ont permis la redéfinition des cultures anciennement colonisées et la prise en compte de leur évolution socio-culturelle, de leur « empowerment » graduel depuis la décolonisation ; certes, elles ont également insisté sur les nombreux sites et formes de résistance qui se dessinent face à l'hégémonie coloniale, néocoloniale ou encore impérialiste. Pour autant, il nous appartient encore de décrire les formes diverses de solidarité qui s'articulent entre espaces insulaires. Ce lien – tantôt transcolonial, tantôt rhizomatique – participe de la reconnaissance et de l'exploration des relations latérales productives, qui n'ignorent pas l'effet du pouvoir dominant, mais s'appuient sur des transversalités horizontales entre communautés dites « mineures ». D'ailleurs, c'est à partir d'un constat similaire que Lionnet et Shih ont défini le concept de transnationalisme mineur, dont l'éclairage dans le cadre de cette réflexion m'interpelle tout particulièrement. En effet, si la juxtaposition des deux termes évoque une mise en relation possible d'expériences différenciées du mineur, elle autorise également à se distancier des connotations souvent contraignantes qu'en véhiculent des visions strictement locales/localisantes. En rappelant, par exemple, que Michel de Certeau et James Scott font du quotidien l'espace même de résistance des gens ordinaires et des faibles, Lionnet et Shih s'interrogent tout de même sur le fait que :

> Neither de Certeau nor Scott considers transnationality as integral to these resistant practices since theirs is a politics of the local. Similarly, local/global studies tend to romanticize the local as not necessarily pure but stubbornly the site of resistance. [...] [Yet] globalization is by no means a

[43] Patel S., *op. cit.*, p. 149.

complete or thorough phenomenon, and neither does the global stand in binary opposition to the local[44].

Or, l'intérêt de cette proposition provient non seulement d'une mise à l'index de l'opposition binaire entre local et global, mais aussi de la reconnaissance de tactiques transversales, qui permet que l'on aborde le relais créatif comme espace d'émergence non seulement de pratiques de résistance, mais également de pratiques stratégiques de transformation. Celles-ci remettent en question notre rapport à l'histoire, à l'espace, à la culture, au pouvoir et bouleversent ainsi les paradigmes conventionnels qui soutiennent l'idée que les sociétés qui n'ont d'histoires que fragmentées ne peuvent qu'illégitimement prétendre à un discours ou une action cohérent(e), ne serait-ce que par l'échange. Or, tandis que la réflexion énoncée dans le cadre de cet article en est encore à ses premières propositions, il m'importe de souligner que les conversations et postures éthiques que permet le réinvestissement transgénérique de la voix d'Alexis ont pour résultats des espaces performatifs d'où peuvent être interrogés les outils conceptuels et théoriques dont nous disposons, pour que soient mieux appréciés les enjeux et potentialités des actions transnationales et transocéaniques. Pour autant, si ces mêmes pratiques doivent guider nos propositions théoriques, il s'agit d'éviter d'une part les écueils de certains discours liés au statut des minorités et subalternités insulaires, et d'autre part la dilution des expériences subjectives et sensibilités locales au profit d'un modèle universel de la solidarité. En effet, tandis que la solidarité créole entre les différentes îles de l'océan Indien suscite l'intérêt de nombreux chercheurs et doit encore être décrite, il m'apparaît que la voix d'Alexis – cette trace commune du travail de Patel, Menwar et Constantin – concrétise l'idée d'un récit partagé, d'une conscience auto-ethnographique qui touche non seulement les Chagossiens, mais aussi tous ceux qui habitent ce même espace océanique, soumis aux lois de l'impérialisme militaire américain. Or, cette hypothèse en particulier m'amène à aborder la thalassologie comme un cadre permettant de penser la Relation puisque c'est précisément le travail de relais, de recréation et de mise en relation des voix qui entraîne la transformation du récit « mineur » de la chanteuse en une cause partagée réclamant sa contribution au débat plus large sur les droits humains.

Bibliographie

ALEXIS C., *Charlesia Alexis. La voix des Chagos*, Takamba, 2004. CD.

BAKHTINE M., *La Poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970 [1963, édition russe].

BRAGARD V., « Murmuring Vessel : Relocating Chagossian Memory and Testimony in Shenaz Patel's Le Silence des Chagos », *e-France : an Online Journal of French Studies*, n° 2, 2008, p. 132-146.

44 LIONNET F., SHIH S., *op. cit.*, p. 5.

—. « "Righting" the Expulsion of Diego Garcia's "Unpeople": The Island Space as Heterotopia in Literary Texts about the Chagos Islands », New Literatures Review, n° 47-48, 2011, p. 57-69.

CAZENAVE O., CÉLÉRIER P., *Contemporary Francophone Writers and the Burden of Commitment*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 2011.

CONSTANTIN D., *Diego l'interdite*, Caméléon Productions, 2007.

DE CERTEAU M., *L'Invention du quotidien : arts de faire*, Paris, 10/18, 1980.

DE L'ESTRAC J. C., *L'An prochain à Diego Garcia, Île Maurice*, Éditions Le Printemps, 2011.

DES ROSIERS B., « Le chant à l'île Rodrigues : rites, rires et sanctions », *Kabaro*, vol. II, n° 2-3, *Diversité et spécificité des musiques traditionnelles de l'Océan Indien*, 2004, p. 257-269.

FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1970.

GLISSANT E., *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

ISSUR K., « L'Alter/mondialisme : imaginaire mauricien et solidarités transnationales », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 28, n° 2, automne 2013, p. 13-26.

LIONNET F., SHIH S., *Minor Transnationalism*, Durham/London, Duke University Press, 2005.

MARSON M., « Le ressassement ou la poétique de l'essai répété dans les littératures indocéanes », *Loxias*, n° 37, http://revel.unice.fr/loxias/?id=7214#bodyftn4 (consulté le 25 novembre 2014).

MENWAR, *Ay ay lolo*, Marabi, 2006. CD

—. *Kiltir dé zil*. 1984. CD

MERRIAM, A., *Anthropology of Music*, Evanston, Northwestern University Press, 1964.

PARÉ F., *Les Littératures de l'exiguïté*, Hearts, Éditions du Nordir, 2001.

PATEL S., *Le Silence des Chagos*, Paris, Éditions de L'Olivier, 2005.

PEERALLY J., *Chagossians. Orphans of the World*, Île Maurice, Osman Publishing, 2010.

PILGER J., *Stealing a Nation*, Community Video, 2004.

SPIVAK G. C., « Les subalternes peuvent-ils s'exprimer ? », DIOUF M., (dir), *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999.

VERGÈS F., MARIMOUTOU C., *Amarres. Créolisations india-océanes*, Paris, L'Harmattan, 2003.

VINE D., *Island of Shame*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.

VINK M., « Indian Ocean Studies and the "New Thalassology" », *Journal of Global History*, vol. 2, n° 1, mars 2007, p. 41-62.

Chapitre 3

Jeux de voix des femmes des Caraïbes anglophones et francophones

Maryse Condé : Logiques de l'engagement et pouvoir de la littérature

Véronique BONNET
Université Paris 13

À plusieurs reprises, Maryse Condé affirme que durant les douze années qu'elle passa en Afrique – Côte d'Ivoire, Guinée, Ghana et Sénégal – sa compréhension des faits politiques et des mouvements indépendantistes africains était plutôt incomplète et limitée. Dans un entretien récemment accordé à la revue *Hommes et migrations*, elle reconnaît qu'en dépit de sa participation à des réunions politiques avec des étudiants africains engagés dans les luttes indépendantistes, à Paris dans les années 1950, son propre engagement restait « à un niveau assez informel[1] ». Son éducation au sein d'une famille bourgeoise guadeloupéenne, démesurément passionnée par les questions de « race » mais néanmoins profondément conservatrice, ne l'avait pas davantage préparée à s'engager du côté des indépendantistes antillais. C'est en lisant *La Rue Cases-Nègres* de Joseph Zobel[2] qu'elle dit découvrir les Antilles coloniales, le poids toujours présent de l'esclavage, ses durables séquelles, ainsi qu'elle le rappelle dans son récit d'enfance *Le Cœur à rire et à pleurer*[3]. Cette découverte engendre une prise de conscience en dissonance avec l'univers confortable et bourgeois de la jeune fille.

Sans multiplier les exemples illustrant la distance qui, initialement, sépare Maryse Condé de l'engagement politique, il importe de noter les difficultés à appréhender l'écrivain et son œuvre dans une perspective visant à déceler des logiques de l'engagement. Ces difficultés sont de plusieurs ordres. Tout d'abord, d'un point de vue historique, la période faste de l'engagement littéraire, dont Sartre fut le héraut, s'achève dans les années 1960. Les décennies suivantes verront le « reflux de l'engagement[4] » pour reprendre les propos de Benoît Denis, d'où un risque d'anachronisme

1 POINSOT M, TREIBER N., « Entretien avec Maryse Condé à l'occasion de la parution de son dernier roman, *La Vie sans fards* », *Hommes et migrations*, n° 1301, 2013, p. 183.
2 ZOBEL J., *La Rue Cases-Nègre,* Paris, Présence africaine, 1974.
3 CONDÉ M., *Le Cœur à rire et à pleurer. Souvenir de mon enfance*, Paris, Pocket, 2001.
4 DENIS B., *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Points Seuil, 2000, p. 280.

puisque l'œuvre de Maryse Condé voit le jour dans les années 1970 et se poursuit jusqu'à nos jours[5]. D'autre part, faire subir une distorsion à la notion d'engagement afin de l'appliquer pleinement aux pratiques et à l'éthique de l'auteur relèverait d'un usage approximatif de la notion au sujet duquel Benoît Denis met en garde[6]. Néanmoins, la « fin de la littérature engagée » pour ce qui concerne la littérature française, ou du moins son fort déclin dans les littératures francophones, – les secondes étant d'ailleurs dotées d'histoires et de champs littéraires distincts de la première – « ne signifie pas qu'on entre dans une ère de désengagement [...]. Il semble plutôt que les rapports entre littérature et politique s'articulent autrement[7] ». Le discours des écrivains à l'égard de l'engagement et de son essentielle fonction a changé, sans que, pour autant, la littérature n'abandonne son rapport au politique, son questionnement sur sa propre situation et sa fonction vitale au sein des sociétés. Ces précautions posées, il faut aussi distinguer, à la suite de Jean Bessière, les tâches qui incombent à l'auteur, à l'écrivain et à l'homme de lettres :

> [l]'auteur a la paternité de son œuvre avec ce que cela comporte de droits et de responsabilités envers le lecteur éventuel. L'écrivain exerce une fonction dans la société, il y joue un rôle qui implique également des droits et des responsabilités envers le corps social. L'homme de lettres exerce un métier : il a donc avec la société des relations économiques, éthiques et techniques qui définissent ses droits et ses responsabilités dans le cadre d'une catégorie socio-professionnelle[8].

Il importe enfin de déterminer brièvement ce que l'on entendra par engagement. Ainsi que le précise également Jean Bessière, l'engagement peut être entendu au sens de « conduite » ou au sens d'« acte de décision ». Dans le premier cas, « il désigne un mode d'existence dans et par lequel l'individu est impliqué activement dans le cours du monde, s'éprouve responsable de ce qui arrive, ouvre un avenir à l'action[9]. » Dans le second cas, on parle d'acte de décision « s'il désigne un mode d'existence par lequel l'individu se lie lui-même dans son être futur, à propos soit de certaines démarches à accomplir, soit d'une forme d'activité, soit même de sa propre vie[10] ».

---

5 Le dernier récit que publie Maryse Condé est *Mets et merveilles*, Paris, J-C Lattès, 2015. Comme *La Vie sans fards* (Paris, J.-C. Lattès, 2012) dont il constitue une sorte de suite, ce récit est autobiographique.

6 DENIS B., *op. cit.*, p. 9-10.

7 *Ibid.*, p. 284.

8 BESSIÈRE J., *Les Écrivains engagés*, Paris, Larousse, coll. Idéologies et sociétés, 1977, p. 13. L'auteur emprunte ses définitions à l'article « Écrivains » de l'*Encyclopédie Universalis*.

9 *Ibid.*, p. 13.

10 *Id. Ibid.*

S'il serait sans doute souhaitable d'analyser l'intégralité de l'œuvre condéenne pour appréhender l'incorporation du politique dans la vie et dans l'œuvre de l'auteure, conjointement ou séparément, les logiques d'engagement qui furent les siennes et le rapport entre le politique et la littérature, l'entreprise, certes enthousiasmante, demeure trop vaste dans le cadre du présent article. Il s'agira ici d'évoquer essentiellement le positionnement de Maryse Condé par rapport à deux situations historiques importantes : la période qui succède immédiatement aux indépendances de la plupart des pays d'Afrique – la deuxième moitié des années 1960 et les années 1970 – dans les textes qui se situent à chaque extrémité de son œuvre : *Heremakhonon*[11] – son premier roman publié en 1976 – et son avant-dernier texte autobiographique : *La Vie sans fards,* paru en 2012, et le mouvement indépendantiste et identitaire aux Antilles dans les années 1980 et 1990.

Afrique : le rébus politique

L'entrée en littérature de Maryse Condé suscita une polémique dans les milieux africains militant pour l'indépendance du continent. *Heremakhonon*, qui relate l'échec du séjour en Afrique d'une enseignante antillaise qui découvre des violences politiques là où elle pensait trouver ses racines et panser ses blessures, fut sévèrement jugé. Il fut reproché à l'auteur de s'y être mise directement en scène sous les traits d'une héroïne immorale et de dépeindre l'Afrique sous un jour désastreux, portrait susceptible d'alimenter les arguments du discours des colonialistes. Maryse Condé reconnut ultérieurement s'être inspirée d'événements vécus, notamment durant son séjour en Guinée, mais refusa que son récit soit interprété à l'aune de critères génériques inspirés de l'autobiographie : « Ce n'était pas du tout une autobiographie romancée. C'était un roman du refus[12] ». Elle revendiquait ainsi le droit à la fiction, dénonçait les attaques sexistes et sottes dont elle faisait les frais, tout en reconnaissant aussi avoir utilisé des données empiriques. Dans plusieurs entretiens, elle s'explique sur les raisons de son départ de France pour l'Afrique :

> J'aurais peut-être moins pensé à l'Afrique s'il n'y avait pas eu ce drame personnel, dont je parle dans mon roman [*La Vie sans fards*], avec cet Haïtien qui deviendra une grande figure de la résistance politique haïtienne. Ces événements personnels m'ont précipitée vers une prise de position qui était celle de fuir la France et les Antilles, afin de retourner vers l'Afrique, que je voyais comme un refuge à mes problèmes personnels, mais aussi comme une terre où il était possible pour moi de travailler, de retrouver une liberté, de favoriser une renaissance. Ces deux aspects se sont mêlés. Si

---

11 CONDÉ M., *Heremakhonon. En attendant le bonheur*, Paris, Seghers, 1988 [1976].
12 PFAFF F., *Entretiens avec Maryse Condé*, Paris, Karthala, 1993, p. 63.

> j'affirmais que cela a représenté uniquement une quête identitaire, cela reviendrait à embellir le réel[13].

En termes purement génériques, *Heremakhonon* relève en effet davantage du roman autobiographique que de l'autobiographie et, de ce fait, soulève plutôt des questions de « transposition fictionnelle[14] ».

Dotée d'une faible conscience politique, bercée par des illusions, le personnage principal, Véronica, se heurte rapidement à la dictature du réel et à celle du tyran en place, Mwalimwana. Devenue la maîtresse d'un ministre du gouvernement, un « Nègre avec aïeux[15] » dont elle attend qu'il la purifie de la souillure de l'esclavage, elle assiste, impuissante, à la féroce répression, conduite par son amant, d'une révolte estudiantine. Arrêtés, torturés et incarcérés, certains jeunes gens sont aussi assassinés : parmi eux figure Birame III, l'un de ses étudiants préférés. Cet épisode est inspiré d'un événement historique connu sous le nom de « complot des enseignants » ou encore « complot des enseignants et des intellectuels marxistes tarés » qui eut lieu en Guinée, en 1961, et fut sévèrement réprimé par le pouvoir de Sékou Touré. À la suite de cette répression, une marche pour réclamer la libération des personnes condamnées est organisée par des enseignants, élèves et étudiants de plusieurs établissements de Conakry. Le gouvernement y réplique en envoyant l'armée qui assassine une trentaine de manifestants et en blesse de nombreux autres. Dans *La Vie sans fards*, Maryse Condé affirme n'avoir « jamais été témoin d'un spectacle d'une pareille sauvagerie[16] ».

> Il est à déplorer que [ces événements] aient fait l'objet de très rares publications. Ils constituent le premier crime organisé sur une grande échelle par le régime de Sékou Touré. Ce fut une véritable purge qui tenta d'abord d'éliminer l'ennemi Peul, mais s'attaqua aussi à tous les patriotes. Des lycéens furent tués, d'autres emprisonnés de longs mois. Des centaines de citoyens furent torturés, des centaines d'autres furent contraints de s'exiler[17].

Cette terrible répression[18] est en effet beaucoup moins connue que ne le sont les exactions commises dans le camp de Boiro, bien qu'elle ait donné lieu à quelques publications.

---

13 « Entretien avec Maryse Condé à l'occasion de la parution de son dernier roman, *La Vie sans fards* », *op. cit.*, p. 182. Son amant, dont on apprend dans *La Vie sans Fards* qu'il s'agit de Jean Dominique, l'abandonne alors qu'elle est enceinte de Denis, son premier enfant.

14 BAUDELLE Y. « Du roman autobiographique : problèmes de la transposition fictionnelle », *Protée*, vol. 31, n°1, 2003.

15 Cette expression revient de manière récurrente dans le roman.

16 *La Vie sans fards*, *op. cit.*, p. 124.

17 *Ibid.*, p. 125.

18 Il faut également noter que lors de la réédition de *Heremakhonon* en 1988, Maryse Condé affirme, dans la préface, que la pierre angulaire de son roman est bien le

Dans *Heremakhonon*, Maryse Condé opère une transposition fictionnelle d'un fait politique répressif contre lequel peu de voix s'élevèrent alors, sans doute par crainte d'entraver la bonne marche de l'Afrique vers la libération coloniale, notamment de la Guinée. Il faut rappeler que Sékou Touré, son président, s'opposa à la politique coloniale du Général De Gaulle et incita son peuple à voter « non » lors du référendum du 28 septembre 1958 visant notamment à créer la communauté française dans les colonies. À la suite de ce référendum, la Guinée obtint son indépendance, sans aucune aide économique de la France, le 2 octobre 1958. La dimension politique d'*Heremakhonon* serait-elle alors plus marquée qu'on ne l'aurait cru ? Dans ce cas, la mise en fiction de la politique, dans sa version la plus sombre, ne relèverait-elle pas d'un « texte caché », selon le concept de James C. Scott[19] : texte permettant de dire, dans un espace imparti, ce qui est difficile à énoncer dans le contexte des jeunes indépendances africaines ? Il est probablement délicat de prétendre, sans imposer une certaine distorsion aux propos de Scott, que le texte littéraire, public par définition et idéalement destiné à la réception la plus large possible, partage les traits d'un « texte caché », lesquels se manifestent le plus souvent sous couvert de l'anonymat par des rumeurs, ragots, lettres anonymes, pratiques culturelles diverses et appartenant le plus souvent au registre de l'occulte[20]. Toutefois, le récit de la répression du « complot des enseignants », immergé au sein d'autres épisodes du roman, fonctionne bel et bien selon la stratégie du « texte caché » : une stratégie de lutte contre la domination exercée par l'État totalitaire de Sékou Touré. Les censeurs ne s'y sont d'ailleurs pas trompés puisqu'ils ont identifié, parmi d'autres, la puissance subversive de cette séquence. Le récit de cette brutale répression dans *Heremakhonon* représente aussi le passage d'un texte enfoui – celui du témoin oculaire que fut Maryse Condé – au texte public, destiné à être lu par un nombre plus ou moins important de lecteurs.

Un autre épisode du même roman, le dialogue entre Véronica et le président du pays où elle séjourne, revêt lui aussi un caractère hautement politique et subversif. Lors d'une visite dans le lycée où elle enseigne, Mwalimwana, le chef de l'État, lui demande d'où elle vient et commente ainsi sa réponse : « Des Antilles ? Comme c'est bien. C'est l'une de ses enfants que l'Afrique avait perdues... ». La réplique de Véronica est cinglante : « Vendue, Mwalimwana, vendue. Pas perdue. Tegbessou se faisait 400 livres sterling à chaque navire[21] ». Si l'on replace l'énoncé dans son

---

« complot des enseignants » et « [ses] événements qui [la] traumatisèrent de manière durable » mais qu'*Heremakhonon* n'est pas « le roman passionné et militant qu'[elle] aurai[t] pu écrire. », *op. cit*, p. 12.

19 Scott J. C., *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, [1992].

20 *Ibid.*, p. 157.

21 *Heremakhonon*, *op. cit.*, p. 58.

contexte de réception – rappelons que le roman est publié en 1976 – il revêt un caractère provocateur et subversif. La question des responsabilités des pouvoirs africains dans la traite négrière était encore largement taboue et tenue sous silence, elle n'était également que peu traitée dans les pays occidentaux. Il faudra attendre, comme on le sait, les années 1980 et 1990, voire le début du troisième millénaire, pour que paraissent plusieurs ouvrages historiques suscitant généralement des réactions politiques et idéologiques. *Heremakhonon* renferme bien « le théâtre politique le plus explosif, [...] celui qui voit la rupture du *cordon sanitaire* séparant le texte caché du texte public[22] » – selon les termes de James Scott. Le « texte caché » se rapporte à ce qui est su et murmuré en privé au sujet des responsabilités des pouvoirs africains d'alors dans la traite négrière transatlantique tandis que le texte public se manifeste comme une affirmation lancée rageusement à la face du pouvoir. La fiction opère ici aussi un passage du texte privé – discours imaginaire que l'on se répète dans l'attente d'une vengeance ou d'une réplique[23] – au texte public. Dans *La Vie sans fards*, Maryse Condé revient sur cet épisode dont elle analyse la transposition dans la fiction :

> « Quand Sékou Kaba eut fait les présentations, il murmura :
> "Ainsi, vous venez de la Guadeloupe ! Vous êtes donc une petite sœur que l'Afrique avait perdue et qu'elle retrouve." »
> J'ai rapporté cette conversation dans *Heremakhonon* quand le dictateur Malimwana entre dans la classe de Veronica et s'entretient avec elle. Mais je ne possédais pas l'aplomb de cette dernière qui osa remplacer le mot « perdue » par le mot « vendue » et je me bornai à grimacer un sourire complaisant[24].

Elle mentionne, dans un souci conjoint de commenter son premier roman et d'éclairer le lecteur sur sa propre situation face au pouvoir totalitaire de Sékou Touré, le discours public qui fut alors le sien : un silence tout juste animé par une « grimace », posture classique du subalterne face à la parole officielle de ceux qui incarnent le pouvoir absolu.

Les années africaines de Maryse Condé ne furent pas donc pas marquées par un réel engagement, au sens sartrien du terme, au service de l'Afrique postcoloniale, ainsi qu'elle s'en explique dès la préface de la deuxième publication d'*Heremakhonon* en 1988, dans plusieurs entretiens et de façon encore plus rétrospective, plus nuancée et détaillée, dans *La Vie sans fards*. Durant ces douze années, sa vie privée se conjugue en permanence à sa vie publique et se dévoile un itinéraire souvent périlleux, en

---

22 SCOTT J. C., *op. cit.*, p. 33.

23 « Qui, après avoir été insulté ou avoir perdu la face – en particulier en public – devant une personne en situation d'autorité, n'a jamais conçu un discours imaginaire, regrettant de ne pas l'avoir prononcé, ou se promettant de le faire à la prochaine occasion ? », *Ibid.*, p. 22.

24 *La Vie sans fards, op. cit.* p. 90-91.

des lieux et dans un siècle où le refus d'être une jeune femme rangée n'était pas au goût de tous. De ce point de vue, Maryse Condé livre des pages fondamentales sur la situation féminine en Afrique. De grandes figures politiques du XXe siècle – Sékou Touré, bien sûr, mais aussi Kwame Nkrumah, Hamilcar Cabral, Mario de Andrade – et du monde culturel – parmi lesquelles Sembène Ousmane – qu'elle a connues ou croisées, côtoient le quotidien d'une mère de quatre enfants et d'une femme qui aima passionnément, qui aima plus qu'elle ne milita. C'est donc à plus d'un titre un témoignage fondamental sur l'Afrique postcoloniale et les mondes noirs qu'elle livre dans ses écrits. Maryse Condé quitte le continent et se marie avec Richard Philcox, rencontré au Sénégal, qu'elle épouse en secondes noces.

Guadeloupe : La traversée du politique

En 1986, Maryse Condé et son mari envisagent de s'installer plus ou moins définitivement en Guadeloupe. Ils acquièrent une ancienne « maison de changement d'air », située à Montebello, sur la Basse-Terre, non loin du lieu où elle passait ses vacances avec ses parents durant son enfance. Elle se lie d'amitié avec un fervent indépendantiste qui influe sur sa perception politique de l'avenir des Antilles : « Grâce à lui je compris que la Guadeloupe et la Martinique n'avaient pas pour vocation à demeurer éternellement des confettis de l'empire, ce que j'avais toujours cru, qu'elles pouvaient au contraire exiger un statut différent[25]. »

Ce positionnement politique, sur lequel elle revient dans un entretien avec Carla Fratta, et qu'elle qualifie rétrospectivement de naïf, semble cependant assez fort. Elle fait alors preuve d'une réelle volonté d'engagement politique :

> [Je pensais] que j'allais m'inscrire dans un grand projet politique qui serait l'indépendance des Antilles, que j'allais apporter une contribution d'écrivain, c'est-à-dire une contribution relative à ce que je voyais comme un bouillonnement en direction de l'indépendance, de l'autonomie culturelle, de l'affirmation de l'identité guadeloupéenne[26].

En 1992, lors des élections régionales, elle se présente, en position non éligible, sur la liste de « l'Union populaire pour la libération de la Guadeloupe », parti indépendantiste fondé en 1978. Cette liste obtient deux élus tandis que celle conduite par Ernest Moutoussamy, écrivain guadeloupéen militant et homme politique, obtient quant à elle cinq élus au

---

25 CONDE M. *Mets et merveilles*, Paris, J-C Lattès, 2015, p. 83.

26 FRATTA C., « Entrevue avec Maryse Condé, écrivain guadeloupéen, *Caribana*, Vol. 1, 1990, p. 90.

Conseil régional. La défaite lors de ces élections met fin à sa brève carrière politique en Guadeloupe et à son engagement concret aux côtés des indépendantistes dont elle fut, de façon éphémère, « compagne de route ». Si Maryse Condé revient parfois, rétrospectivement, sur cet engagement somme toute assez ponctuel, elle semble le faire plutôt à contre-cœur, pour porter un jugement négatif sur son geste. Interrogée par Françoise Pfaff, quelques mois après la défaite de l'UPLG, elle précise s'être engagée en tant que citoyenne mais qu'elle ne voulait pas être élue en utilisant, ou en laissant utiliser à des fins politiques, son statut d'écrivain : « Un écrivain n'a pas de programme politique. Si un écrivain arrive avec un programme politique ce n'est pas un écrivain, c'est un homme ou une femme politique[27] ». Elle entend revenir à son exigeant travail d'écrivain dont la réalisation n'aurait pas été compatible avec une présence d'envergure sur le terrain. Dans *Mets et merveilles*, elle avoue aussi qu'elle « n'étai[t] pas entièrement mue par des convictions politiques mais par un désir de [s]'intégrer dans un ensemble d'individus agissant, pensant pareillement, [elle] qui si souvent avai[t] le sentiment de n'avoir aucune appartenance[28] ». À ce moment de sa vie, son métier d'écrivain est d'ailleurs en plein essor. Elle commence à être reconnue internationalement et sa carrière académique, poursuivie dans plusieurs universités nord-américaines, prend une belle ampleur. Nonobstant cet échec politique et ses dissensions avec les militants indépendantistes, elle réaffirme pourtant souvent sa position de principe en faveur de l'indépendance des Antilles françaises lorsqu'elle évoque son identité :

> Je crois que je ne serai jamais rien d'autre qu'une Guadeloupéenne. Une Guadeloupéenne à ma manière, qui parle peu créole, qui réside en partie à New York [...] Je mourrai guadeloupéenne, une Guadeloupéenne indépendantiste[29].

Parallèlement, durant la vingtaine d'années de sa vie en Guadeloupe, partagée avec ses résidences aux États-Unis où elle exerce ses fonctions d'enseignante, elle développe une importante production romanesque essentiellement centrée sur les Amériques métisses et créoles, explorant leurs méandres historiques et mémoriels. Elle publie plus d'une dizaine de récits dont *Traversée de la mangrove*[30] en 1990, fiction culturellement et sociologiquement particulièrement ancrée en Guadeloupe, tout en s'ouvrant à la diversité des mondes postcoloniaux. Ce roman hybride inverse la trame de *Chronique d'une mort annoncée* de Gabriel Garcia Marquez : alors que dans le texte du Colombien le lecteur sait qu'un meurtre aura irrémédiablement

---

27 Entretiens avec Maryse Condé, *op. cit.*, p. 133.

28 *Mets et merveilles*, *op. cit.*, p. 83.

29 CHANDA T., « Maryse Condé, autrement antillaise », *Jeune Afrique*, 07/07/2008 : http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN06078marysesiall0/

30 *Traversée de la mangrove*, Paris, Mercure de France, 1990.

lieu, dans le récit de Condé, dès l'ouverture, un homme est retrouvé mort : il s'agit d'un étranger, Francis Sancher. La petite communauté de Rivière au Sel, une bourgade située sur la Basse-Terre, se réunit, comme il est d'usage, autour de sa dépouille mortelle pour assurer la veillée funèbre. Dans un mouvement mimant le rythme et la structure de la veillée mortuaire, scandé par la répétition de la formule de *Qohelet* « Il y a un temps pour tout… », les personnages prennent tour à tour la parole ou, plus exactement, leur parole est inscrite dans de longs monologues intérieurs, chacun constituant un chapitre du livre. Tous les protagonistes ont connu l'étranger, ont tissé des liens avec lui – d'amour, d'amitié, de rancœur ou de haine – et tous s'interrogent sur son origine obscure et controversée, son cheminement sinueux qui l'a conduit de sa Colombie natale vers l'Afrique et les Caraïbes insulaires : Cuba castriste, guerre civile en Angola, Guadeloupe pour y mourir… Au fil de leurs dires, par bribes éparpillées, se dessine un portrait toujours plus énigmatique : celui d'un homme caribéen, descendant d'une famille de Blancs créoles ayant fui la Guadeloupe après l'abolition de l'esclavage, porteur d'une malédiction à laquelle il tente vainement d'échapper. Il se voit progressivement investi des opacités, des impensés historiques et politiques de la Caraïbe, en remontant jusqu'au crime fondateur, que découvre le plus humble d'entre eux, le Nègre Xantippe :

> Car un crime s'est commis ici, ici même, dans les temps très anciens […] Je sais où sont enterrés les corps des suppliciés. J'ai découvert leurs tombes sous la mousse et le lichen […] ce crime est le sien. Le sien. Il peut dormir tranquille, cependant, engrosser ses femmes, planter des fils, je ne lui ferai rien, le temps de la vengeance est passé[31].

Ce roman, qui compte sans doute parmi les plus réussis de l'auteur, nous conduit en apparence très loin des questions pratiques d'engagement politique qui furent les siennes parallèlement à sa rédaction : rappelons que la fiction parut en 1990 et que les élections régionales auxquelles se présenta Maryse Condé eurent lieu en 1992. Cependant, sur fond de mise en scène du tragique de l'histoire antillaise, c'est bien la question du politique qui est figurée. Orpheline d'un étranger, situation pour le moins visiblement paradoxale, la communauté est révélée à elle-même par ce même insondable étranger. Dès lors, son apparente placidité, sur fond de frustrations (post)coloniales et de morbidité généralisée est déchirée par l'irruption et la mort subite de cet homme. Tout se passe comme si les questions de gestion politique autonome et de militantisme culturel passaient au second plan, représentées par des caricatures ou figurées par une vision satirique des impasses de certains intellectuels antillais durant la fin des années 1980 : en particulier celles de la Créolité et de leur engouement militant pour le créole

---

31 *Ibid.*, p. 259.

identitaire. Tout au plus, l'un des personnages qui rêve de devenir écrivain et qui imagine le scénario de la réception locale de son livre, égratigne-t-il la figure alors très en vogue du « marqueur de paroles ». La critique régionale lui reproche de ne pas avoir « pensé en [l]'écrivant à la langue de [s]a mère, le créole [et de ne pas avoir] comme le talentueux Martiniquais Patrick Chamoiseau, déconstruit le français-français[32] ». Il semblerait par conséquent que les questions d'engagement politique, de rôles politiques institutionnels dans la cité et de positionnements identitaires et idéologiques soient moins importantes, ou d'un autre ordre, que l'effort cathartique que la communauté doit accomplir collectivement : thérapie à la fois individuelle et globale qui passe par de longs récits tortueux assumant les vides et les trop-pleins de mémoire, en vue d'une renaissance. C'est bien ce travail de mémoire, perçu comme préalable à la constitution d'une communauté politique, que Maryse Condé donne à lire. Le discours mémoriel de *Traversée de la mangrove* intègre pour ce faire des données religieuses et bibliques, associées à celles, profanes, de la culture populaire créole. Il se veut ainsi un appel à la (ré)conciliation : celle des mères avec leurs filles, des maris avec leurs femmes, des victimes avec leurs assassins, afin que la communauté, enfin constituée, s'arrache à la vision pathologique propre à son vécu colonial, pour avancer vers un autre horizon politique, au sens d'une vraie vie dans la cité. Ni les personnages ni l'auteur n'ignorent les difficultés inhérentes à ce cheminement : il leur faut gratter leurs plaies, se cogner contre leurs fantômes, regarder les bourreaux en face et, parfois, se découvrir soi-même le bourreau d'autrui. En cela, *Traversée de la mangrove*, comme d'autres œuvres de la littérature francophone postcoloniale, mais avec une acuité toute particulière et souvent à contre-courant de l'engagement créoliste des années 1980 et 1990, figure le politique et, pour reprendre les propos de Jean Bessière, « aide à penser le devenir et le futur des pays [évoqués] – au-delà des impasses politiques et sans un explicite dessin politique, mais selon une perspective politique, qui se définit aisément comme le dessin d'une communauté publique à venir[33] ».

Maryse Condé quitte définitivement la Guadeloupe en 2007, persuadée que pour écrire son pays natal il n'est point besoin d'y résider.

Les deux premières décennies du XXIe siècle voient la poursuite de son œuvre littéraire, l'entière reconnaissance de son métier d'écrivain et sa pleine adhésion à ses fonctions et tâches d'auteur, d'écrivaine et de femme de lettres. Le 8 avril 2004, sur proposition de Christian Paul, alors ministre des départements d'outre-mer du gouvernement dirigé par Lionel Jospin, elle devient présidente du comité de la mémoire de l'esclavage, créé après la promulgation de la loi Taubira en 2001. Cet engagement pour une politique

---

32 *Ibid.*, p. 241.

33 BESSIÈRE, J., *Littératures francophones et politiques*, Paris, Karthala, 2009, p. 5.

mémorielle répond, écrit-elle, à une volonté de « réparer [une] coupable lacune, combler [un] choquant non amour[34] » : l'absence de transmission de la mémoire de l'esclavage par ses parents. Le comité rédige un rapport sur l'enseignement de ce passé dans les écoles, il est aussi à l'origine de la promulgation d'une journée de commémoration de l'abolition de l'esclavage le 10 mai de chaque année. La lettre de mission présentant le rapport, rédigée par Maryse Condé, insiste notamment sur la forte attente d'actes symboliques importants et d'actions concrètes de la part des dirigeants de la République française :

> [...] attente qui s'explique par le fait que la très grande majorité de nos concitoyens du monde issu de l'esclavage sont convaincus que, malgré la loi du 21 mai 2001, l'histoire de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions continue d'être largement ignorée, négligée, marginalisée. Ces concitoyens perçoivent cet état de fait comme un déni de leur propre existence et de leur intégration dans la République[35].

Il s'agit sans doute du dernier engagement politique d'envergure de Maryse Condé, lequel, en dépit des polémiques suscitées par les politiques mémorielles, aura des répercussions non négligeables dans les programmes scolaires et dans la reconnaissance d'épisodes historiques fondamentaux jusqu'alors largement passés sous silence. En 2008, l'auteur publie *Chiens fous dans la brousse*[36], roman pour la jeunesse décrivant la traite des Noirs en Afrique et la séparation de deux frères vendus comme esclaves.

L'engagement, en tant qu'acte de décision, est présent à plusieurs reprises dans le parcours de Maryse Condé. Si, comme les écrivains français et de nombreux écrivains francophones de son époque, elle évolue dans une période de « reflux de l'engagement », son œuvre incorpore sans ambages des épisodes politiques marquants, notamment la répression du « complot des enseignants » en Guinée au début des années 1960. L'engagement reste pour elle un des possibles de la littérature, « une question à poser plus qu'une réponse à apporter, un désir ou une volonté plus qu'une réalité effective[37] ». Elle s'impose surtout comme un témoin incontournable de l'histoire des mondes noirs de la deuxième moitié du XXe et du début du XXIe, avec toutes les ambivalences que comporte ce statut de témoin ainsi qu'avec toutes les contraintes inhérentes au simple fait d'être une femme et

---

34 *Mets et merveilles*, *op. cit.*, p. 147.

35 Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Rapport à Monsieur le premier ministre remis le 12 avril 2005, p. 5 :
http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/054000247.pdf

36 *Chiens fous dans la brousse*, Paris, Bayard poche, 2008.

37 DENIS B., *op. cit.*, p. 297.

une mère de famille. Elle fut témoin oculaire d'événements marquants sans pour autant toujours s'engager et sans pratiquer la littérature de l'urgence : le témoin n'est pas forcément agent de l'histoire et du politique. Elle opère aussi des glissements du travail de mémoire, très largement pratiqué dans *Traversée de la mangrove* et dans les récits publiés à partir des années 1990, vers une action engagée en faveur des politiques de la mémoire et de l'incorporation de l'histoire de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage des Noirs au creuset républicain. Mais ce n'est probablement pas la politique qui aura le dernier mot dans la vie et dans l'œuvre de Maryse Condé. Le travail de mémoire, dont la littérature est sans doute l'un des vecteurs, reprend le dessus : dans la fiction destinée au jeune public, dans ses propres mémoires aussi. Les deux derniers textes de l'auteur sont justement des récits autobiographiques qui s'assument comme tels. Ces récits rétrospectifs embrassent l'œuvre antérieure, sa vie en situation, introduisent des nuances, formulent parfois des regrets, dans un effort d'intégrité. Maryse Condé veille à ce que la littérature sorte gagnante de cette traversée ; c'est bien elle qui permet, *in fine*, de saisir le politique, de le révéler et de montrer les impasses des pratiques politiques. L'auteur lui confère aussi le privilège d'avoir rendu possible ce que l'engagement politique ne lui avait pas permis d'atteindre : « faire communier dans une culture des individus qui en sont profondément éloignés[38] » comme ce fut le cas lors d'une conférence à Tokyo, jeter « un pont entre les êtres[39] », lors de rencontres littéraires à Cuba.

Bibliographie

BESSIÈRE J. *Les Écrivains engagés*, Paris, Larousse, coll. « Idéologies et sociétés », 1977.

—. *Littératures francophones et politiques*, Paris, Karthala, 2009.

CHANDA T., « Maryse Condé, autrement antillaise », *Jeune Afrique*, 07/07/2008, http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN06078marysesiall0/

Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Rapport à Monsieur le premier ministre remis le 12 avril 2005 : http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/054000247.pdf

CONDE M. *Heremakhonon*, Paris, Seghers, 1988 [1976].

—. *Traversée de la mangrove,* Paris, Mercure de France, 1990.

—. *Le Cœur à rire et à pleurer. Souvenirs de mon enfance*, Paris, Pocket, 2001, [1999].

—. *La Vie sans Fards*, Paris, J.-C. Lattès, 2012.

—. *Mets et merveilles*, Paris, J.-C. Lattès, 2015.

DENIS B., *Littérature et engagement, de Sartre à Pascal*, Paris, Points Essais, 2000.

FRATTA C., « Entrevue avec Maryse Condé, écrivain guadeloupéen », *Caribana*, Vol. 1, 1990, p. 85-92.

PFAFF F., *Entretiens avec Maryse Condé*, Paris, Karthala, 1993.

POINSOT F, TREIBER N., « Entretien avec Maryse Condé à l'occasion de la parution de son dernier roman, *La Vie sans Fards* », *Hommes et migrations*, n°1301, 2013.

38 *Mets et merveilles*, *op. cit.*, p. 162.

39 *Ibid.*, p. 176.

SCOTT J. C., *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, [éd. orig. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcript*, Yale University, 1992].

ZOBEL, J., *La Rue Cases-Nègres*, Paris, Présence africaine, 1974.

Jeu de voix, enjeu de pouvoir : le « partage du sensible » dans *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself*

Corinne DUBOIN
Université de La Réunion, laboratoire DIRE – EA 7387

Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir[1]

Premier récit d'esclave publié en Angleterre par une femme de couleur en 1831, *The History of Mary Prince*[2] contribua au mouvement abolitionniste et participa à la circulation des idées au sein de l'Atlantique noir. Il s'agit d'une œuvre subversive hétérogène qui donne à entendre une pluralité de voix par moment discordantes, dont celle de la narratrice qui livre un récit personnel dénonçant les atrocités d'un système colonial esclavagiste dans les îles de la Caraïbe anglophone, témoignage oral poignant recueilli et transcrit par une Britannique anonyme, Mlle. S., ainsi que la voix de son éditeur écossais, Thomas Pringle, fervent abolitionniste qui encadre et investit le récit de vie de Prince, ainsi préfacé, annoté, commenté en annexe et authentifié ; mais également les voix de divers témoins ou contradicteurs, parmi lesquels l'un des anciens maîtres de Mary Prince, John Wood, dont les lettres citées par Pringle nient la véracité des faits relatés, accusent l'éditeur de diffamation et jettent le doute sur l'intégrité morale de Mary Prince et donc sur sa crédibilité.

Aussi, le texte de Prince et les éléments paratextuels qui l'entourent forment-ils un ensemble complexe, au-delà du simple récit autobiographique propagandiste. L'œuvre plurielle expose des subjectivités diverses et des discours contradictoires qui se répondent et se donnent à lire par strates. Les tensions de l'œuvre, générées par ces écarts discursifs et idéologiques, renvoient à la question de la subalternité et de la prise de parole, accordée,

---

1 CÉSAIRE A., *Cahier d'un retour au pays natal*, [1939], Paris, Présence africaine, 1956, p. 42.

2 Pour la version française : *La Véritable Histoire de Mary Prince, Esclave antillaise*, Paris, Albin Michel, 2000. Les citations proviendront de cette édition.

distribuée, hiérarchisée, contrôlée. Aussi, nous appuyant sur le concept de « partage du sensible » développé par Jacques Rancière, nous nous interrogerons sur le récit d'esclave et l'écriture de soi pamphlétaire en tant qu'espace littéraire « démocratique ». Nous explorerons les ambiguïtés d'un texte composite dont l'agencement et les significations sont liés à des enjeux de pouvoir, déterminé par l'intersection de paradigmes tels que l'identité raciale, le genre et la classe sociale, dans l'Empire britannique du début du XIXe siècle.

Dans son ouvrage publié en 2000, le philosophe Jacques Rancière s'intéresse à la relation entre esthétique et politique et à ce qu'il nomme le « partage du sensible », autrement dit « un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience[3] ». Il définit ce partage du sensible comme

> [...] un système d'évidences [...] qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives au sein d'une communauté. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives[4].

Aussi la notion de partage est-elle comprise dans toute son ambiguïté, à la fois comme mise en commun et division, inclusion et exclusion, capacité et incapacité, dans un partage inégal selon les catégories sociales. Dans son ouvrage de 2007, *Politique de la littérature*, Rancière poursuit sa réflexion. Il entend établir la relation entre politique et esthétique, soulevant la question de la place de la production artistique (et donc de la littérature) dans le partage du sensible. Ainsi que le résume Stéphane Roy-Desrosiers :

> L'histoire de l'art dans la perspective rancienne se comprend comme l'histoire des capacités ou incapacités de l'art dans l'espace et le temps de la communauté[5].

À la lumière de cette approche, *La Véritable Histoire de Mary Prince* se lit comme une entreprise, politique et littéraire, qui vise à redéfinir la distribution du partage et permettre l'accès au commun à celles et ceux qui, comme Prince, sont mis au ban de l'humanité, exploités, assignés à la marge et privés de parole pour être noir(e)s. Selon le philosophe :

---

3 RANCIÈRE, J., *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 13-14.

4 *Ibid.*, p. 12-13.

5 ROY-DESROSIERS, S., « Introduction approfondie à l'esthétique de Jacques Rancière », *Gnosis*, vol. 12, n° 1, 2011, p. 43.

> L'activité politique reconfigure le partage du sensible. [...] Elle rend visible ce qui était invisible, elle rend audibles comme êtres parlants ceux qui n'étaient entendus que comme animaux bruyants[6].

À ce titre, et de par sa portée politique, le récit d'esclave, qui conteste le système plantationnaire et ses « parts exclusives », s'inscrit dans un projet démocratique inclusif qui passe par le langage, l'écriture et l'expression de soi. Le texte autobiographique engendre, en tant que production littéraire, une révision de l'expérience commune et un redécoupage des lieux de la parole.

Le récit de Mary Prince relate sa condition d'esclave, son parcours douloureux et sa volonté farouche d'échapper à son sort et de gagner sa liberté. Née aux Bermudes en 1788, arrachée à sa famille dans son enfance, vendue de maître en maître, d'une île de la Caraïbe à l'autre, des Bermudes natales à Antigua en passant par les îles Turques (au sud-est des Bahamas), Prince est tour à tour domestique, nourrice, lavandière, travaillant sans relâche dans les marais salants et assignée aux durs travaux agricoles : « Ah, pauvre de moi ! Je n'en avais jamais fini ! Malade ou bien portante, il me fallait travailler, travailler, travailler[7] ! », confie-t-elle. En 1828, Mary Prince demandera à suivre en Angleterre ses maîtres d'alors, les Wood, se séparant ainsi de son mari Daniel James, un charpentier et homme libre de couleur qu'elle avait épousé deux ans auparavant contre la volonté de son maître. Or, si elle devient légalement libre sur le sol britannique (où l'esclavage n'existe pas), John Wood refusant obstinément de l'affranchir, son retour à Antigua auprès de son mari aurait impliqué le retour à la servitude. Mary Prince se trouve ainsi confrontée à cette situation paradoxale qui la condamne à vivre en exil :

> Je préférerais [...] descendre au tombeau plutôt que revenir esclave à Antigua, même si je souhaite très fort rejoindre mon mari. Très, très fort. Je suis terrorisée à l'idée que mes propriétaires veuillent me séparer de lui et me traitent très sévèrement ou peut-être même me vendent pour aller travailler dans les champs. L'esclavage est une chose horrible, trop horrible ! Je préférerais descendre au tombeau[8] !

Elle se rapproche alors d'une société abolitionniste de Londres pour l'aider dans sa requête, une demande d'émancipation auprès du Parlement qui restera vaine. C'est ainsi qu'elle fait la connaissance du Secrétaire de la Société abolitionniste, Thomas Pringle, qui la soutient dans sa démarche et l'emploie en décembre 1829 comme domestique. Elle confie alors son histoire à Susanna Strickland (« Mlle S. »), une abolitionniste amie des

---

6 RANCIÈRE, J., *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 12.
7 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 30.
8 *Ibid.*, p. 57-58.

Pringle qui transcrit anonymement son récit, celui d'une esclave endurcie, déterminée et rebelle, face aux exactions de ses maîtres.

Selon Rancière, l'émancipation des exclus passe par :

> [...] le refus d'un ordre de la domination qui [est] inscrit par avance dans la négation sensible d'un monde commun. Dans l'idée d'émancipation, il y [a] la volonté d'être participant à un même monde, d'être reconnu comme parlant un langage commun, mais aussi de pouvoir participer à toutes les formes du langage, y compris les plus gratuites[9].

La prise de parole de Mary Prince, qui exprime *sa* vérité et ne veut plus « tenir [s]a langue[10] », est ainsi une prise de pouvoir émancipatrice, un engagement politique. Selon Daniel Maragnès, le récit de Prince est bien « l'aspiration d'une conscience singulière à s'inscrire dans le langage, et à affirmer une identité[11] ». Le langage, l'acte de dire et de se raconter est alors un espace de liberté, de résistance, de revendication et de révision :

> Moi je vais dire la vérité aux Anglais qui pourront lire cette histoire, que ma bonne amie Mlle S. met en ce moment par écrit pour moi. J'ai été esclave moi-même, je sais ce que ressentent les esclaves. Je peux dire, par ma propre expérience et par ce qu'ils m'en ont raconté, ce que ressentent les autres esclaves[12].

L'histoire de Mary Prince lie sa destinée individuelle au devenir collectif des esclaves noirs de la Caraïbe en tant que communauté d'émotions : « Je ne peux pas, en parlant de mes propres chagrins, passer sous silence ceux de mes compagnons d'esclavage, car lorsque je songe à mes propres douleurs, je me souviens des leurs[13] », dit-elle. Se conformant aux codes narratifs propres au récit d'esclave, Mary Prince ne retrace pas la chronologie de sa vie dans sa linéarité, mais de manière fractionnée. L'économie du récit autobiographique, rythmé par une succession d'épisodes traumatisants et de scènes de torture insoutenables, participe d'une volonté d'émouvoir ses lectrices britanniques et de les rallier à sa cause. Prince y dénonce l'exploitation des esclaves, les séparations douloureuses, la maltraitance et les situations de détresse, la fatigue et la maladie, l'impuissance radicale et les atteintes répétées à la dignité humaine.

---

9 PALMIÉRI, C., « Jacques Rancière : "Le partage du sensible" », *ETC*, n° 59, 2002, <http://id.erudit.org/iderudit/9703ac>, p. 34.

10 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 27.

11 MARAGNÈS, D., « L'effraction scandaleuse », *La véritable histoire de Mary Prince, Esclave antillaise*, Paris, Albin Michel, Collection « Histoire à deux voix », 2000, p. 109.

12 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 55.

13 *Ibid.*, p. 33.

L'efficacité du récit repose sur les stratégies mises en œuvre afin de dire le non-dit (ou l'insu depuis l'Angleterre), l'indicible, l'incommunicable liés au sensible et à l'intime. Le modèle oratoire et la construction discursive du vécu se caractérisent notamment par le recours manifeste au pathos. Par ses élans mélodramatiques, Prince interpelle et relate les violences abjectes banalisées et le harcèlement dont sont victimes les esclaves, ainsi que les rapports de force qui fondent les relations interraciales dans les colonies. Aux théories racistes des esclavagistes cherchant à justifier leurs actes, Prince oppose un contre-discours. Elle met au jour la barbarie d'une institution qui confine au sadisme et nie l'humanité des esclaves autant qu'elle déshumanise les maîtres, obsédés par l'exercice de leur toute-puissance, le pouvoir de dominer et de posséder l'Autre, son corps, son être. À travers ses descriptions répétées et l'expression d'une souffrance, elle vise à dénoncer un système colonial et ses codes qui nourrissent les excès et la perversité des dominants. Ainsi, Prince raconte comment, pour avoir brisé un simple pot de terre, son maître la fouetta jusqu'à l'épuisement :

> Oh, pauvre de moi ! Ce n'est pas facile de l'oublier. [...] Il m'a frappée pendant un moment, puis s'est assis pour reprendre haleine ; après s'être reposé, il a recommencé à me frapper encore et encore, jusqu'à ce qu'il soit à bout de force. Il faisait très lourd et il avait tellement chaud qu'il s'est écroulé presque évanoui sur sa chaise[14].

Prince évoque également le calvaire d'une jeune esclave enceinte, « battue sauvagement [...]. Sa pauvre chair nue a été si gravement blessée que tout son corps a enflé et suppuré et qu'elle est morte peu de jours après[15] », ainsi que le sort d'un vieil esclave, ralenti dans ses gestes par les douleurs de son corps usé et, de ce fait, régulièrement victime de sévices :

> Notre maître le faisait mettre tout nu et étendre sur le sol, puis battre avec une baguette rugueuse de bruyère [...]. Il demandait alors un seau de sel et le jetait sur la chair écorchée du pauvre homme qui se tordait comme un ver hurlant de douleur ; ses blessures ne se cicatrisaient jamais et je les ai souvent vues pleines d'asticots, ce qui augmentait ses douleurs intolérables. Il inspirait pitié et terreur à tous les esclaves [...] Oh, les horreurs de l'esclavage, et comme j'ai mal quand j'y pense ! Mais il me faut dire la vérité à ce sujet et j'estime de mon devoir de raconter ce que j'ai vu de mes yeux parce que peu de gens en Angleterre savent ce que ressent un esclave et je sais ce qu'un esclave sait. Je voudrais que tout le bon peuple d'Angleterre le sache parce qu'il pourrait briser nos chaînes et nous donner la liberté[16].

---

14 *Ibid.*, p. 25.
15 *Ibid.*, p. 33.
16 *Ibid.*, p. 31-32.

Par la description démonstrative des corps meurtris révélant la cruauté mortifère des bourreaux animés d'une rage destructrice, Prince retranscrit l'insoutenable, la dépossession de soi et l'anéantissement. Le recours à l'affect aide à retranscrire le souvenir d'un ressenti, la réalité d'une expérience sensible ; il vise à (re)formuler le sens de l'Histoire telle qu'elle a été vécue. D'après l'anthropologue David Lebreton,

> Sentir le monde, même dans la douleur, est une autre manière de le penser, de le transformer de sensible en intelligence. L'expérience humaine tient d'abord aux significations avec lesquelles le monde est vécu, car ce dernier ne se donne pas sous d'autres auspices[17].

La Véritable Histoire de Mary Prince est une Histoire singulière, à la fois personnelle et collective, non pas celle des puissants, mais celle des « engloutis[18] ». Son récit renvoie à l'histoire « d'en bas », une histoire orale du sensible, qui rend compte de l'expérience humaine d'une communauté noire jusqu'alors ignorée. Mary Prince revisite son passé, lié à l'entreprise coloniale, selon de nouvelles temporalités et investit le terrain de la subjectivité, du ressenti, de la perception intime du réel, cherchant à recouvrer une parole vive réprimée.

Cette reconstruction des faits en quête de vérité, cette réappropriation d'une Histoire personnelle à laquelle Mary Prince veut donner un sens politique, passe donc par la narrativisation du vécu, du ressenti, par l'invention de nouveaux jeux de langage dans des récits de proximité émotionnelle. En cela, le récit d'esclave, la parole de l'Autre, la subalterne, « est un événement historique » à partir duquel « peut se faire un récit d'histoire[19] ». Le récit de vie, dans sa finalité tant politique qu'autobiographique, s'inscrit dans un nécessaire travail de dénonciation et de revendication qui vise à dépasser les lignes de partage du sensible et à accéder au commun, à l'humanité partagée.

Si Mary Prince fait entendre sa voix militante et clame haut et fort le droit à la liberté et à l'égalité de traitement, son récit n'en est pas moins soumis, par moment, à l'exigence de modérer sa parole, voire de passer sous silence certains faits. À mots couverts, ne souhaitant pas heurter ses lectrices issues de la bonne société britannique bien pensante, Prince dénonce le harcèlement sexuel dont elle est victime :

> [M. John Wood] avait une manière répugnante d'exiger que je le lave quand il était tout nu dans son baquet. C'était pour moi pire que les coups.

---

[17] LEBRETON, D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995, p. 223-224.

[18] CORBIN A., *Histoire du sensible*, Paris, La Découverte, 2000, p. 60.

[19] FARGE, A., *Quel bruit ferons-nous ? Entretiens avec Jean-Christophe Marti*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2005, p. 86.

> [...] c'était un homme très indécent, très méchant et trop impudique, [...] sans vergogne avec ses domestiques comme avec sa propre chair[20].

La narratrice surveille également son langage :

> Après m'avoir traitée de tous les vilains noms qu'il a pu trouver (vraiment trop laids pour les dire en Angleterre), il m'a donné des grands coups avec sa main [...][21]. Ma maîtresse était tout le temps en train de me harceler en m'insultant. Impossible de répéter toutes ses grossièretés[22].

C'est là pour Mary Prince une manière de souligner auprès de ses lectrices la déchéance morale et la vulgarité des colons, tout en faisant valoir par contraste son propre respect des codes de la bienséance qui prévalent en Angleterre, contribuant ainsi à lisser son image dans la retenue, se conformant à « un idéal de féminité fondé sur la pudeur[23] ». Comme le souligne Frédéric Regard, cette stratégie narrative consiste à « se couper définitivement de l'animalité[24] ».

Par ailleurs, en fin de récit, Prince évoque d'une manière lapidaire et évasive ses propres fautes, dont elle dit n'avoir pris conscience que tardivement, en fréquentant une secte protestante, l'Eglise des frères moraves :

> [...] je n'avais jamais très bien su à quel point j'avais péché, et quand j'ai découvert que j'étais une grande pécheresse, j'ai été profondément désolée et effrayée. Je priais Dieu de m'accorder le pardon de mes péchés pour l'amour du Christ, et de me pardonner pour tout ce que j'avais fait de travers[25].

On n'en saura pas plus. Or, ce n'est qu'à la lecture des lettres de son maître John Wood, retranscrites en annexe par Pringle, que l'on apprend entre autres sa liaison avec un Capitaine anglais[26], son implication présumée dans des échauffourées et ses activités de prostitution occasionnelle[27]. Autant d'actions alors condamnables, perturbant l'ordre public et que Prince se garde de révéler.

Le récit de Prince, qui se livre à Mlle S., est certes l'occasion d'un dévoilement ; leur rencontre autorise l'émergence d'une voix féminine dissidente. Or on peut se demander si l'ouvrage, qui tente de répondre aux

---

20 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 36.
21 *Ibid.*, p. 24-25.
22 *Ibid.*, p. 39.
23 REGARD, F., « Noire et femme, la voix de la démocratie : de la zoologie à la subjectivation politique dans *The History of Mary Prince* », MOUSSA S. (dir.), *Littérature et esclavage XVIIIe-XIXe siècles,* Paris, Éditions Desjonquères, 2010, p. 159.
24 *Ibid.*, p. 160.
25 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 43.
26 *Ibid.*, p. 75.
27 *Ibid.*, p. 69.

attentes de l'éditeur et en creux, à celles des lectrices visées, ne relève pas tout autant de la mascarade et du camouflage (pour Prince et Mlle S.), renvoyant au narrataire la représentation univoque qu'il/elle se fait par avance du « personnage » victimisé. Ce pacte narratif, qui produit au final une image convenue, instaure une part de complicité avec la rédactrice et l'éditeur. Le récit factuel, comme écriture et représentation du monde, est sous-tendu par une intention et un discours venant biaiser la réalité des faits racontés. Comme tout texte autobiographique, le récit de Prince reste fragmentaire et occulte ou révise certains faits sous le prisme déformant de la subjectivité et de la mémoire qui vacille. Au-delà du « pacte de vérité » qui engage celle qui se raconte, le récit de soi est, pour reprendre la formule de Philippe Lejeune, « une fiction qui s'ignore[28] ». L'Histoire véritable, comme « mise en intrigue » usant d'artifices littéraires, est alors revisitée, réécrite, notamment dans une perspective féminine noire.

Par ailleurs, à la sortie du livre, certains lecteurs de Mary Prince doutèrent de ses propos, dans un déni de réalité face à la révélation de l'horreur, allant jusqu'à demander de plus amples détails sur les preuves des sévices subis. D'où l'ajout d'une annexe dans la troisième édition de l'ouvrage, une lettre d'authentification cosignée par l'épouse de Pringle, sa sœur, une amie et Susanna Strickland (« Mlle S. »), et adressée à l'une des secrétaires du Bureau de Bienfaisance de la « Société féminine de Birmingham en faveur de l'aide aux esclaves nègres[29] ». Madame Pringle écrit :

> [...] je me permets de vous répondre qu'elle a tout le dos couvert de cicatrices très nettes formant des carreaux, à la suite des flagellations atroces qu'elle a subies. Sur d'autres parties du corps, elle a de grandes cicatrices, comme si la chair avait été coupée en profondeur, ou entaillée par un instrument tenu par une main impitoyable. Mary affirme que toutes ces cicatrices lui viennent des châtiments nombreux et cruels qu'elle a racontés ou mentionnés dans son récit. [...] En réponse à votre demande concernant la présence de marques sur le corps de Mary, je veux mettre à votre disposition autant de preuves indiscutables qu'il peut être utile pour votre généreuse action et me permets donc de joindre à mon témoignage celui de Mlle Strickland (qui a mis par écrit ici même les récits de Mary Prince et de Ashton Warner) ainsi que ceux de ma sœur Susan et de mon amie Martha Browne, toutes trois présentes lors de la seconde inspection du corps de Mary[30].

---

28 LEJEUNE P., *Signes de vie : Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005, p. 37. À ce titre, Rancière précise que « le genre autobiographique est le lieu privilégié [d'une] double indiscernabilité : entre les actions et les états, mais aussi entre le réel et le fictif. Cette indiscernabilité ne porte pas sur les faits. Elle porte sur ce qui les explique, sur le "vécu" dont ils sont posés comme manifestation » (RANCIÈRE J., *Politique de la littérature, op. cit.*, p. 199).

29 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 97.

30 *Ibid.*, p. 97-98.

Le corps de Mary Prince et son enveloppe, la peau lacérée, cicatrisée, mise à nu, deviennent des surfaces d'inscription où se lisent les traces indélébiles et irréfutables des violences infligées, l'histoire de sa vie d'esclave inscrite dans les chairs et, au-delà, la monstruosité d'un régime colonial. L'exhibition du corps noir dénudé, soumis à plusieurs reprises au regard collectif inquisiteur dans une pulsion scopique, se substitue à l'écoute de l'Autre dans un effet d'objectivité. Cette inspection en règle sans pudeur et le certificat qui en résulte entendent plaider en faveur de la victime et attester de sa sincérité. Par ce retour à la corporéité de l'esclave, où la texture de l'épiderme se fait texte et supplée au langage (in)intelligible de l'Autre, la parole de la subalterne réduite au silence est délégitimée, son humanité à nouveau niée. Ces inspections ne sont pas sans rappeler celle subie par Mary Prince durant la vente aux enchères, dans son enfance :

> Finalement, le maître des enchères qui devait nous mettre en vente comme des moutons ou des vaches [...] m'a exposée à la vue des gens qui attendaient pour la vente. J'ai été vite entourée d'inconnus qui m'examinaient et me tâtaient de la même façon qu'un boucher quand il veut acheter un veau ou un agneau, ils se servaient des mêmes mots pour parler de ma tournure et de ma taille, comme si je ne pouvais pas plus en comprendre le sens qu'une bête muette[31].

Or, par l'acte autobiographique, la production de son récit, Prince entend contredire cette image négative de l'enfant noire réifiée, réduite à un animal sans voix. Par le biais de la narration, du dire-vrai, elle agit et se construit en tant que sujet « parlant », qu'« animal politique[32] », doué d'intelligence et de sentiments. À ce titre, Rancière estime que,

> [...] la politique commence précisément quand [...] ceux et celles qui *n'ont pas* le temps de faire autre chose que leur travail prennent ce temps qu'ils n'ont pas pour prouver qu'ils sont bien des êtres parlants, participant à un monde commun, et non des animaux furieux ou souffrants[33].

S'appropriant le langage de ses maîtres, Prince se positionne visiblement dans l'espace démocratique. Enjeu de pouvoir par sa dimension idéologique, le récit d'esclave se construit, se module, s'invente parfois et participe à la construction de nouvelles identités imaginées.

Dans sa « manière de faire », de se raconter afin de se rendre visible, et dans la capacité relative à maîtriser sa propre parole, Prince entend s'approprier le pouvoir des mots. Elle se veut le porte-parole des esclaves rendus invisibles et muets. Dans le même temps, l'autocensure intentionnelle

---

31 *Ibid.*, p. 17.

32 RANCIÈRE J., *Le Partage du sensible, op. cit.*, p. 13.

33 RANCIÈRE J., *Politique de la littérature, op. cit.*, p. 12.

produit du silence, une part d'ombre qui prennent sens et confèrent une forme de pouvoir, plaçant alors le lecteur dans l'ignorance et non plus la confidence. Le récit de Prince fluctue ; il alterne entre le rapprochement et la mise à distance du narrataire, le dévoilement et l'effacement, la parole déliée et la parole muette. Le texte, l'ambiguïté de sa langue, ses silences, l'(auto)censure choisie ou imposée par les contraintes éditoriales, sont ainsi les signes d'une négociation permanente dans le rapport à l'Autre et la construction de soi. Les « pratiques esthétiques » de Prince participent d'un nouveau partage du sensible, « d'un rapport nouveau entre l'acte de parole, le monde qu'il configure et les capacités de ceux qui peuplent ce monde[34] ».

En outre, le rôle de médiatrice et l'impact réel de Mlle S., qui se borne officiellement à la simple transcription des propos de Mary Prince, sont difficilement identifiables. L'intégration de l'oralité dans le texte écrit, certaines tournures de phrases propres à Prince, le parler insulaire, la créolisation de l'anglais sont autant d'éléments qui laissent à penser que Susanna Strickland s'est appliquée à inscrire sur la page l'authenticité d'une voix antillaise. Pour autant, en dépit de sa volonté d'effacement derrière l'anonymat et la non-intervention, quelles sont les traces décelables de sa présence dans le texte ? Dans quelle mesure sa propre subjectivité a-t-elle infléchi les propos de Prince et influé sur l'articulation et les orientations du récit ? Quel est le degré d'exactitude de l'énoncé oral retranscrit ? Dans la préface allographe, Pringle souligne que :

> Le récit fut recueilli sous la dictée de Mary par une dame qui se trouvait alors l'hôte de ma famille ; elle le prit par écrit en entier, avec les répétitions et les bavardages de la narratrice, puis l'élagua jusqu'à lui donner sa forme actuelle, tout en conservant le plus fidèlement possible les expressions de Mary et sa manière particulière de parler. Aucun fait important n'a été coupé, aucun détail, aucun sentiment n'ont été ajoutés. C'est fondamentalement le récit de Mary, sans aucune modification appréciable hormis les coupures indispensables pour ôter redondances et fautes grossières de grammaire afin de le rendre clairement intelligible[35].

Par ailleurs, l'éditeur précise en note, suite à un passage du récit décrivant la séparation de la famille de Prince : « Toutes les expressions fortes de ce petit récit sont textuellement de Mary Prince. (NdE.)[36] ». Cette note de bas de page, en marge du corps du texte, attire l'attention du lecteur sur le respect du verbatim des propos de Prince et rappelle en creux que le texte qui lui est donné à lire n'est pas, globalement, la retranscription formelle du récit oral de Prince.

---

34 *Ibid.*, p. 22.
35 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 9.
36 *Ibid.* p. 19.

L'autobiographie est en outre suivie d'un « Supplément à l'histoire de Mary Prince », rédigé par l'éditeur écossais en tant que « supplément » de vérité. Pringle expose ses diverses démarches afin d'authentifier les propos de Prince et rend compte de sa correspondance avec John Wood. Il cite *in extenso* une lettre de ce dernier dans laquelle le maître n'a de cesse de dénoncer les travers de son esclave, « son immoralité », « sa dépravation[37] », brossant d'elle le portrait d'une femme dissipée, volage et vénale. Dans son vibrant plaidoyer lié à une bataille judiciaire entre les deux hommes[38], Pringle analyse les allégations de Wood pour mieux les déconstruire et emporter l'adhésion de ses lecteurs. Il décrit le maître de Prince comme un « homme sans conscience[39] » vis-à-vis de son esclave, et ce « en la dépeignant comme une femme bonne à rien et débauchée, ingrate envers lui, et indigne de la sympathie d'autrui[40] ». Afin d'étayer ses propos, l'éditeur convoque divers témoins apportant la contradiction aux dires de Wood. L'intertexte argumentatif, dans une œuvre sinueuse et fragmentaire, participe à son éclectisme. Par un enchâssement de voix épistolaires qui entrent en dialogue, Pringle multiplie les ambiguïtés narratives et les tensions idéologiques ; il entrecroise diverses formes de discours et construit un récit hétéroglossique exprimant les contradictions de l'Empire colonial.

Par l'intégration de lettres de correspondance et autres témoignages, placés dans le corps du texte ou en notes volumineuses qui se greffent au commentaire premier et font parfois digression, le « supplément » de Pringle se donne à lire comme un texte à tiroirs qui enfle et se déploie. Ainsi Pringle renvoie-t-il à des situations similaires à celles vécues par Prince, que ce soit en Jamaïque, au Brésil, en Afrique du Sud ou à l'Ile Maurice. Ce travail de mise en réseau dépasse le cas particulier de Prince, dont le récit n'est plus au centre du débat. Il révèle l'intentionnalité narrative et le projet politique de Pringle, sa ligne éditoriale qui fait du texte de Prince un outil de propagande. Il se sert de la voix de Prince, sous couvert d'intentions certes fort louables, et laisse à penser que le récit autobiographique de l'esclave ne se suffit pas à lui-même. Prince, l'esclave qui cherche à s'affranchir, est ainsi placée sous la tutelle de son éditeur-employeur, reproduisant le système dominant-dominé qu'elle combat.

L'ascendance de la parole blanche et masculine de Pringle dans le processus créatif et discursif de l'œuvre littéraire est significative. Figure patriarcale s'il en est, l'éditeur est une sorte de démiurge, de grand architecte qui organise, segmente, coupe, annote ou complète à sa guise. En un mot, il

---

37 *Ibid.*, p. 64.

38 Suite à la parution de la première édition de l'ouvrage, Wood gagnera son procès en diffamation contre l'éditeur. Ainsi que le rappelle Lejeune, « l'acte autobiographique s'inscrit dans le champ droit » (*op. cit.*, p. 38). Ainsi, le devoir de dire la vérité engage une responsabilité tant éthique que juridique.

39 PRINCE, M., *op. cit.*, p. 61.

40 *Ibid.*, p. 60.

« façonne » le récit de Prince et son paratexte qu'il s'approprie. Il fait de cet ensemble textuel une œuvre collective commune, selon sa perception sensible du monde.

Ces multiples interventions, cet agencement de l'ouvrage, les continuités et les ruptures dans l'ordre du récit et la distribution de la parole, autrement dit ce « re-partage » du sensible et ses nouvelles mises en (in)capacité, font de *La Véritable Histoire de Mary Prince* une œuvre hybride et contradictoire, relevant de l'indécidable. Elle est le reflet d'un processus de créolisation lié à la rencontre, voire à l'entrechoc de mondes sensibles divers mais aussi à l'écart interstitiel qui les sépare. *La Véritable Histoire de Mary Prince* se fait l'écho de voix qui se mêlent, se confondent ou s'opposent et entrent en contradiction dans de perpétuels rapports de force genrés, racialisés.

Selon Rancière, la page blanche du livre est une « surface d'écriture commune », et en tant que telle, « une forme de partage du sensible[41] ». De fait, la structuration de l'ouvrage, son découpage, et les divers filtres affectifs et perceptifs du récit de Prince génèrent une œuvre « paradoxale[42] » dans laquelle la logique démocratique initiale est mise à mal[43]. Le système dominant et ses contraintes sociales structurent en profondeur le partage de la parole et en déterminent la valeur. Ces caractéristiques soulignent le lien entre pratiques littéraires et pratiques politiques, leurs intentions, le champ de possibles et leurs limites communes :

> Les arts ne prêtent jamais aux entreprises de la domination et de l'émancipation que ce qu'ils peuvent leur prêter, soit, tout simplement, ce qu'ils ont de commun avec elle : des positions et des mouvements des corps, des fonctions de parole, des répartitions du visible et de l'invisible. Et l'autonomie dont ils peuvent jouir ou la subversion qu'ils peuvent s'attribuer reposent sur la même base[44].

L'esclavage fut aboli dans les colonies britanniques en août 1833, soit deux ans après la publication du récit pamphlétaire de Prince. Les trois éditions qui se suivirent témoignent du succès de l'ouvrage et portent à croire que la voix militante de l'esclave antillaise fut entendue en son temps, parmi d'autres, dans le dessein de faire avancer la cause noire. Celle-ci résonne encore en notre siècle avec les rééditions régulières en langue anglaise et la traduction française de son récit en 2000. Par ailleurs, la

---

41 Rancière J., *Le Partage du sensible, op. cit.*, p. 18-19.

42 Maragnès, D., *op. cit.*, p. 107.

43 Selon Rancière : « Le principe de la démocratie n'est pas le nivellement – réel ou supposé – des conditions sociales. Ce n'est pas une condition sociale mais une rupture symbolique : la rupture d'un ordre déterminé de relations entre les corps et les mots, entre des manières de parler, des manières de faire et des manières d'être » (Rancière, J., *Politique de la littérature*, *op. cit.*, p. 20).

44 *Ibid.*, p. 25.

récente adaptation théâtrale, intitulée *Mary Prince* et jouée à Paris en 2014, (re)place cette figure antillaise de l'activisme noir sur le devant de la scène, au propre comme au figuré, et lui redonne ainsi la parole[45].

Bibliographie

CÉSAIRE, A., *Cahiers d'un retour au pays natal* [1939], Paris, Présence Africaine, 1956.

CORBIN A., *Histoire du sensible*, Paris, La Découverte, 2000.

FARGE, A., *Quel bruit ferons-nous ? Entretiens avec Jean-Christophe Marti*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2005.

LEBRETON, D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.

LEJEUNE, P., *Signes de vie : Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005.

MARAGNÈS, D., « L'effraction scandaleuse », *La Véritable Histoire de Mary Prince, Esclave antillaise*, Paris, Albin Michel, Collection « Histoire à deux voix », 2000, p. 99-129.

PALMIÉRI, C., « Jacques Rancière : "Le partage du sensible" », *ETC*, n° 59, 2002, p. 34-40. <http://id.erudit.org/iderudit/9703ac>, consulté le 21/02/13.

PRINCE, M., *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself. With a Supplement by the Editor. To Which Is Added, The Narrative of Asa-Asa, a Captured African*, third edition, London, F. Westley and A. H. Davis, 1831. Traduction française de BAILLE M., *La Véritable Histoire de Mary Prince, Esclave antillaise*, récit commenté par MARAGNÈS D., Paris, Albin Michel, Collection « Histoire à deux voix », 2000.

RANCIÈRE, J., *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.

—, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007.

REGARD, F., « Noire et femme, la voix de la démocratie : de la zoologie à la subjectivation politique dans *The History of Mary Prince* », MOUSSA S. (dir.), *Littérature et esclavage XVIIIe - XIXe siècles*, Paris, Editions Desjonquères, 2010, p. 154-165.

ROY-DESROSIERS, S., « Introduction approfondie à l'esthétique de Jacques Rancière », *Gnosis*, vol. 12, n° 1, 2011, p. 41-56.

---

45 L'adaptation scénique, mise en scène par l'acteur Alex Descas, s'est jouée au théâtre parisien de la Manufacture des Abbesses, du 8 janvier au 22 mars 2014. La comédienne d'origine martiniquaise Souria Adèle tenait, seule sur scène, le rôle de Mary Prince.

Les jardins maternels des femmes caribéennes en poésie (Olive Senior, Lorna Goodison et Derek Walcott)

Nicole OLLIER
Université Bordeaux-Montaigne

Dans sa « quête des jardins maternels[1] », Alice Walker louait la créativité généreuse de femmes noires et pauvres, telle sa mère, capable de transformer un sol caillouteux en jardin, et ce jardin en somptueuse œuvre d'art d'essence divine, offerte à la vue de tous. Chez les poètes de la Caraïbe, ces jardins prolifèrent, qu'il s'agisse des deux Jamaïcaines Olive Senior (*Gardening in the Tropics*) et Lorna Goodison (*To Us All Flowers Are Roses*[2]) ou encore de Derek Walcott, amoureux de la flore de Sainte-Lucie, créateur d'herboristes ou jardinières de fleurs, et de jardiniers noirs relégués dans les recoins obscurs du tableau de la plantation (*The Star-Apple Kingdom*[3]). Tous trois consacrent un poème à Jean Rhys, exilée en Angleterre[4], et soulignent son marronnage dans la grisaille et l'ennui de

[1] « Whatever she planted grew as if by magic, and her fame as a grower of flowers spread over three counties. Because of her creativity with her flowers, even my memories of poverty are seen through a screen of blooms—sunflowers, petunias, roses, dahlias, forsythia, spirea, delphiniums, verbena... and so on. [...] whatever rocky soil she landed on, she turned into a garden. A garden so brilliant with colors, so original in its design, so magnificent with life and creativity, that to this day people drive by our house in Georgia [...] and ask to stand or walk among my mother's art. [...] only when my mother is working in her flowers [...] she is radiant [...] She is involved in work her soul must have Ordering the universe in the image of her personal conception of Beauty. », WALKER A., *In Search of Our Mothers' Gardens,* London, The Woman's Press, 1984, p. 231-243.

[2] GOODISON L., *To Us, All Flowers Are Roses*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 1995: « In City Gardens Grow No Roses As We Know Them » (p. 13), « From the Garden of the Women Once Fallen » (p. 40).

[3] WALCOTT D., *Collected Poems 1948-1984,* London, Faber & Faber, [1986] 1992, p. 384.

[4] Lorna Goodison lui consacre une berceuse, « Lullaby for Jean Rhys », elle l'enjoint au repos, « Sleep it off lady » (GOODISON L., *Guinea Woman : New & Selected Poems*, Manchester, Carcanet Press Ltd, 2000, p. 22) et l'imagine dans ses derniers jours, entourée des couleurs d'une forêt tropicale primaire, « rain forest colors » (*ibid.*, p. 22). Olive Senior dans « Meditation on Red » s'adresse à elle comme à une jardinière de

l'Empire, que la Dominicaine trompait en cultivant un jardin floral éclatant de couleurs, lié à sa pratique de l'écriture. Parce que Caribéenne, Jean Rhys a été assimilée à une écrivaine noire dans les anthologies, comme pour inscrire cette marginalité, cette altérité inhérentes à l'histoire littéraire caribéenne[5].

La métaphore du jardin sera entendue comme représentation des activités et du rôle de la femme en terre caribéenne, dans la sphère privée comme publique, dans la perspective de l'héritage postcolonial. Quelle place singulière occupe-t-elle dans cette confluence de genre, de race et de classe, quelles stratégies de survie met-elle en œuvre ? Nous passerons de la magicienne à la thaumaturge dans la famille matrifocale dont la mère est souvent l'unique pilier et où la peau sombre vous dessert. Nous verrons Circé devenir phytothérapeute, ou Pénélope – assumant à la fois les métiers de couturière, lingère, cuisinière, pour atteindre le rôle de rédemptrice ou passeuse d'âmes, ou encore scribe de l'au-delà.

Colonisation et postcolonialisme, l'Éden

Les îles de la Caraïbe apparaissent aux premiers colons en 1492 comme un Éden où il leur est loisible de se servir de fruits, de femmes, de l'or qu'ils comptent trouver à profusion, en échange de verroterie dans le poème « Meditation on Yellow » du recueil *Gardening in the Tropics*[6] d'Olive Senior. Avec le recul, la femme amérindienne qui se remémore l'arrivée de ces colons regrette amèrement de ne pas avoir concocté un breuvage à l'arsenic pour les accueillir. Cinq siècles plus tard, sa descendante, vouée à un rôle ancillaire auprès de touristes toujours plus exigeants, médite à son tour sur cette même avidité jamais satisfaite :

---

fleurs tropicales flamboyantes, de préférence aux pâles fleurs anglaises, « Marooned / in the grey / you decided / to garden » (SENIOR O., *Gardening in the Tropics*, Toronto, Ontario, Canada, Insomniac Press, 2005, p. 48), cette activité devenant un art aussi subtil que l'écriture. Elle la prie avec humour de quitter sa dernière demeure grise et froide pour venir rejoindre la Caraïbe. L'hommage de Walcott, « Jean Rhys » (WALCOTT D., *op. cit.*, p. 427), revêt des accents mélancoliques. À partir d'une photo sépia décolorée, il imagine une enfant de l'archipel caribéen, dans un décor de la classe aristocratique, et lit le destin de cette fillette, exilée en Angleterre et promise à la page blanche. Dans cette riche maison coloniale, le soupir de l'enfant est comparé à une orchidée blanche qui a poussé sur une souche dans la brousse ; ses tantes, telles des phalènes nocturnes, vivent dans un univers britannique de tapisserie au petit point. La couleur, la floraison, la vie après la mort, ont été liées à l'écriture de Rhys par les trois poètes.

5 Au sujet de cet entre-deux littéraire et de la déstabilisation identitaire opérée par le discours postcolonial, privilégiant l'ambivalence et l'hybridité, voir DE CAIRES NARAIN D., *Contemporary Caribbean Women's Poetry*, London and New York, Routledge, 2002, p. 243-244.

6 SENIOR O., *Gardening in the Tropics*, *op. cit.*, p. 11.

> So I serving them / coffee / tea / cock-soup / rum / sensimilla / I cane-rowing their hair / with my beads[7].

La coiffure reproduit la trace du labeur de l'ancêtre « slaving in the cane-rows ». Lorsque la femme noire a abreuvé, nourri, massé, tressé, tout donné, elle revendique le droit de passer de la cuisine à la véranda pour se prélasser à son tour et déguster les plaisirs de la table importés d'un ailleurs impérialiste : du « vrai » thé au miel et au citron et des toasts beurrés avec de la marmelade d'oranges de Séville.

> [...] drinking real tea / with honey and lemon / eating bread (lightly toasted, well buttered) / with Seville orange marmelade[8].

Elle tire un réconfort de savoir que ces rapaces ne maîtrisent pas la nature sauvage, secrète, celle du Maca jaune, elle célèbre l'exubérance insolente d'une végétation locale qui, comme elle, ne se laissera pas domestiquer :

> You cannot stop / those street gals / those streggehs / Allamanda / Cassia / Poui / Golden Shower / flaunting themselves everywhere[9].

C'est donc sur un mode d'abord végétal et gustatif que s'exprime la volonté de résistance féminine à l'asservissement. C'est ainsi que la Caribéenne compte tourner la page de « five hundred years of servitude » « cinq cents ans de servitude » et affirmer son émancipation, « you don't own the tropics anymore[10] ».

Nourricière ou sorcière

Dès ce poème, l'un des préférés d'Olive Senior, qui ouvre le recueil *Gardening in the Tropics*, deux rôles majeurs de la femme jamaïcaine se dessinent, celui de nourricière et celui de sorcière. C'est le lien à la terre qui la sauve, comme dans les « Hurricane Stories », poèmes d'après cyclones qui, génération après génération, témoignent de son instinct de survie. La grand-mère gère le cyclone de 1903 pour sa famille et, devant les signes avant-coureurs, rentre ses bêtes dans son arche de Noé, officie comme chef de chœur pour braver les éléments en chantant, et met de côté les ingrédients d'un repas qui donne du cœur au ventre ; elle profite des noix de coco qu'a fait tomber la tempête pour améliorer sa recette :

---

7 *Ibid*, p. 15.
8 *Ibid*, p. 17.
9 *Id. Ibid.*
10 *Ibid.*, p. 16.

> Granny topped it / with cassava bammies and chaklata balls / with a nutmeg and cinnamon leaf tied / with string. After the Storm, Granny / would extract milk from / Fallen coconuts, / make coconut oil to fry the bammies, grate / corn to make porridge, melt the chocolate / in hot milk with cinnamon and nutmeg / to give us courage[11].

Ces produits du travail des Noirs signifient au-delà du bien-être qu'ils procurent. La cartographie ancienne de la Jamaïque comporte des vides qui avaient rayé de l'Histoire un quart des villages. Une grand-mère et sa petite fille s'efforcent, métaphoriquement, de remplir les blancs, et la fillette entend les esprits de ces absents, qui réclament une reconnaissance. L'aïeule lui prépare une boisson au chocolat « doucie » au sucre de canne, avec une pointe de noix de muscade. Elle lui tend ce philtre comme un calice, en mémoire des esclaves sacrifiés : « Drink. / In remembrance of us. » Cette communion avec l'âme des ancêtres apaise l'enfant.

> The cocoa, cane sugar, the nutmeg touched me / so sweetly, I'd sleep long. Sleep deeply[12].

La guérisseuse chez Goodison est prêtresse des simples et herbes médicinales :

> I was schooled in the green-giving ways / of the roots and vines / made accomplice to the healing acts / of Chainey root, fever grass & vervain[13].

Elle devient une rédemptrice éternelle, car elle transmettra ces savoirs anciens, « other women like me will rise[14] », prédit-elle.

Phytothérapeute, obeah

Cette transmission requiert d'insolites médiations, ainsi Ma Kilman dans *Omeros* de Derek Walcott concocte un bain pour guérir la fleur putride qui a éclos sur la jambe gangrénée de Philoctète, par ailleurs cultivateur d'ignames. Cette femme prophète écoute la langue des fourmis qui lui acheminent les secrets des entrailles de la terre, elle devient sibylle et femme *obeah*, concentre en elle la science de toute une lignée matriarcale qui lui désignera la plante miraculeuse :

---

11 « Hurricane Story, 1903 », *Ibid.*, p. 19.

12 SENIOR O., « Join-the-Dots », *Shell*, Toronto, Ontario, Canada, Insomniac Press, 2007, p. 69.

13 GOODISON L., « Nanny », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 24.

14 *Ibid.*, p. 25.

> La Sorcière, / the sorceress mountain with the madras kerchief / and flashing spectacles. They called her Ma Kilman [...] their belief in her as a *gardeuse*, sibyl, obeah-woman /webbed with a spider's knowledge of an after-life // in her cracked lenses[15].

Cette figure archétypale fusionne l'héritage d'Homère, de l'Afrique ancestrale et de la Caraïbe amérindienne. Derek Walcott y puise aussi lorsqu'il prête des rituels d'ensorcellement à la déesse Athéna dans son *Odyssey* afin de contrarier les amours de la magicienne Circé avec Ulysse[16].

Il n'y a guère que la *persona* de l'Amazone chez Olive Senior qui fasse un usage maléfique du savoir ancestral et empoisonne son mari en mélangeant dans sa bière de la cassave, toxique si elle n'est pas neutralisée. Ces Amazones tiennent les jardins quand les hommes sont partis à la guerre. Les mères portent leur enfant, en même temps qu'une calebasse d'eau, remplissant le rôle de pourvoyeuses, quand ce n'est pas de guerrières :

> when the warriors went away / – to war or voyages – it was / the woman who kept the gardens going [...] and sometimes [...] they banded together and / took up arms to defend the territory[17].

Le foyer caribéen : femme potomitan, mari absent

Les Amazones traduisent la primauté de la mère dans le rôle parental, situation la plus courante dans les îles Caraïbes. Olive Senior souligne qu'elle devra donc faire le plus de sacrifices[18] ; elle cite Edith Clare : « My mother who fathered me[19] ». Le père ne remplissant pas son rôle, l'amoureuse du poème « Tropic Love » prie son amant de ne pas venir s'il n'a rien à lui offrir que des mots doux, qui ne font pas bouillir le faitout pour les enfants[20].

Il arrive à la femme d'entretenir son mari, sans qu'il en conçoive la moindre gratitude. C'est la mère qui colmate les brèches après le cyclone de 1944 et trouve dans le jardin un moyen de subsistance pour toute la famille. Le magasin où était employé son mari a été détruit par la tourmente, or il ne se salirait pas les mains à retourner travailler la terre. Elle cultive des

---

15 WALCOTT D., *Omeros*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1990, p. 58.

16 *Ibid.*, p. 83.

17 SENIOR O., « Amazon Women », *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 97.

18 SENIOR O., *Working Miracles, Women's Lives in the English-Speaking Caribbean*, University of the West Indies, Cave Hill, Barbados, 1991 ; James Currey Publishers (GB) Indiana University Press (USA) : « Because of the prevalence of female household heads, the mother's sacrifice for her children is often greatest », p. 52. Senior désigne la femme comme « homemaker », p. 136.

19 *Ibid.*, p. 8.

20 SENIOR O., *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 100.

légumes, les vend au marché, nourrit la maisonnée, laisse de l'argent à son mari : il le boit, la bat, et pourtant elle « trouve sa voix » pour chanter à l'église. Le poème ne célèbre pas seulement le triomphe de la résilience féminine, il peint aussi un tableau de la lutte des classes au sein d'une famille. La mère du mari imprévoyant réprouvait le choix de cette épouse issue d'un milieu modeste et au teint foncé : « he take up with this girl / that don't come from nowhere / she dark, she plain[21] ». Elle approuve son fils lorsqu'il refuse les emplois dégradants à ses yeux[22]. Être entretenu par sa femme ne heurte pas la fierté masculine, mais qu'elle devienne une « 'tite marchande », pour sauver sa famille de la misère, offense les principes du mari. L'on sait l'admiration de Senior pour ces *higglers* qui récemment sont devenues des femmes entrepreneurs rusées, des battantes qui ont réussi dans le commerce (« informal commercial importers », « traffickers[23] »), comme l'illustre le poème « Hurricane Story, 1988[24] », où l'importation de denrées est conduite à l'échelle internationale, par la voie des airs.

L'épouse endure en silence également dans un poème que Lorna Goodison dédie à sa mère « For My Mother (May I Inherit Half Her Strength) », le mariage reste mal assorti, mais c'est la mère, très belle, qui arrive avec un trousseau raffiné de Montréal, « My mother was a child of the petite bourgeoisie / studying to be a teacher[25] ». Pour suppléer aux maigres revenus de son mari, elle se fait couturière à domicile : attelée à la machine à coudre Singer tout en allaitant un bébé, apprenant à lire aux aînés et réglant d'une même voix les disputes de ses neuf enfants, elle doit déposer sa machine en gage pour payer les frais de scolarité d'une de ses filles. Mais elle réalise des prodiges, « she could work miracles[26] » – pour ainsi dire le titre du livre d'Olive Senior, *Working Miracles, Women's Lives in the English-Speaking Caribbean*. Elle œuvre en secret, taisant la violence de son mari infidèle, et soulagée au moment de sa mort précoce de pouvoir enfin exprimer la douleur qu'elle s'interdisait de montrer, sans pour autant cesser d'aimer ce mari indigne.

Quand le mari essaime sa progéniture, peut arriver l'enfant dehors, « outside child », l'enfant illégitime[27]. Dans un poème inédit d'Olive Senior (« White »), c'est l'épouse qui fait les frais de ce bébé né de ses amours avec une jeune conquête qui, incapable de l'élever, le dépose sur le seuil familial. Cet enfant d'une autre vient alourdir les tâches de la mère de famille qui n'en finit plus de blanchir le linge.

---

21 « Hurricane Story, 1944 », *Ibid.*, p. 24.

22 *Ibid.*, p. 27.

23 SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 190.

24 SENIOR O., « Hurricane Story, 1988 », *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 56.

25 GOODISON L., *Guinea Woman, op. cit.*, p. 26.

26 *Ibid.*, p. 25-27.

27 *Ibid.*, p. 21.

Travaux d'aiguille, Pénélope antillaise

La couture, pour la femme de la Caraïbe, se pratique à la maison, elle lui permet d'habiller ses enfants, telle la mère d'Alice Walker, mais lui apporte aussi un complément de revenus, nécessaire pour les nourrir et les envoyer à l'école. Dans une série de poèmes d'Olive Senior autour des travaux d'aiguille, la femme d'un homme volage qui use de son corps sans ménagement et lui inflige des grossesses non désirées se rebelle : faire plusieurs enfants à une femme est une manière pour l'homme de la maintenir chez elle, souligne Senior[28]. Cette charge familiale l'asservit à sa machine à coudre ; à trois heures du matin un dimanche, pendant que les autres sont au bal, la couturière est encore à la tâche pour pouvoir honorer une livraison due dans la journée, alors il lui vient des envies de meurtre :

> She needles him with her eyes. [...] She finds herself knotting a thread round his neck. She jerks it. Bites[29].

Mais ce n'est qu'un vêtement, et il lui en reste d'autres, à coudre jusqu'au jour. Ce fil devient l'image de l'esclavage qu'elle subit.

C'est pourquoi cette autre *persona* d'Olive Senior refuse d'entrer dans le cercle de la prison domestique :

> I wanted more than woman's knotted portion, so I refused to learn the way of thread : sewing, embroidery, darning, weaving, tapestry, or crochet do not appear on my CV[30].

Elle lâchera l'aiguille pour la plume.

On comprend aussi chez Goodison le refus d'être Pénélope, toujours disponible :

> I will not sit and spin and spin / the door open to let the madness in / till the sailor finally weary / of the sea / returns with tin souvenirs and a claim / to me[31].

Cette menace de devoir endosser le rôle de Pénélope atteint l'héroïne walcottienne d'*Omeros*, qui pleure parce qu'Achille n'est pas rentré : « Not Helen now, but Penelope[32]. »

---

28 SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 66.

29 SENIOR O., « Penny Reel », *Over the roofs of the world*, Toronto, Ontario, Canada, Insomniac Press, 2005, p. 82.

30 « Ode to Pablo Neruda », *ibid.*, p. 101.

31 GOODISON L., « The Mulatta as Penelope », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 18.

32 WALCOTT D., *Omeros, op. cit.*, p. 153.

La mère de Derek Walcott, Alix, directrice d'école maternelle[33], cousait même des costumes de scène, et son veuvage précoce fit d'elle une mère potomitan par nécessité. Son fils prix Nobel lui a dédicacé son volume de poèmes et a reconnu sa dette :

> My mother hid the struggle from us children. She complained about her salary and she had a tough time. Although she became a headmistress she still had to do a lot of sewing. The more I think about her the more remarkable I realise she was. And she understood straight away when I said that I wanted to write[34].

En le personnage de Maud, Irlandaise dans son épopée homérique, Walcott a dessiné le portrait d'une brodeuse d'oiseaux et jardinière de fleurs de la Caraïbe, dont les lys et les massifs sont détruits périodiquement par la mousson. Atteinte d'un cancer, elle comprend que son heure est arrivée à l'odeur de mort que les fleurs dégagent et elle s'abstient de descendre dans son jardin.

> She smelt mortality in the oleanders / as well as the orchids; in the funeral-parlour/reek of stale water in vases. She went upstairs. // She didn't garden that morning. Sick of flowers. / Their common example of bodily decay, /from the brown old age of bridal magnolias / to the sunflower's empire that lasted a day. [...] Nature had not betrayed her, / she smiled [...][35].

Maud a reçu la visite d'Helen, à la peau d'ébène, qui a travaillé pour elle, a lavé son linge. De sa véranda, la femme blanche voit approcher la femme à la peau sombre, désinvolte, qui coupe des volubilis et des fleurs aux allamandas en passant, et elle s'indigne tout bas :

> [Helen] paused at the morning-glory to wrench a stalk //
> head-down, stripping its yellow petals tear by tear.
> My bloody allamandas ! Maud swore. [...]
> Oh Mother of God, another allamanda !
> She'll wreck the blooming garden if I don't come down[36].

Helen lui apprend qu'elle est enceinte et souhaite lui emprunter un peu d'argent. Maud devient aussi rouge que ses orchidées et accède à sa demande. En la silhouette qui se découpe tel un voilier sur l'horizon de la mer, elle reconnaît comme un gage d'éternité : « She'd last forever, Helen[37]. » Maud va mourir, sans avoir donné de fils à son mari, tandis qu'Helen

---

33 WALCOTT D., « Sainte Lucie », *Collected Poems, op. cit.*, p. 312.
34 http://www.theguardian.com/books/2000/sep/02/poetry
35 WALCOTT D., *Omeros, op. cit.*, p. 260.
36 *Ibid.*, p. 123.
37 *Ibid.*, p. 125.

donnera naissance à un enfant dehors – d'Hector ou Achille, elle-même le sait-elle ? Leur attitude si différente envers la florescence devient le symbole de deux philosophies de vie. Le mari de Maud, en la voyant à son ouvrage, sait qu'elle est en train de broder son linceul[38]. Le père de l'enfant d'Helen se tue en voiture, il n'élèvera donc pas son fils.

Mère et père à la fois ; les enfants

Selon Senior, quarante-cinq pour cent des mères de la Caraïbe devront jouer le rôle des deux parents[39]. C'est le cas de cette mère chez Goodison : « She raised him twice, once as mother / then as father[40]. »

Or, que de sacrifices ! Cette mère de la classe populaire dans un poème d'Olive Senior constate qu'il est plus facile d'aller sur la lune que d'envoyer son enfant à l'hôpital ou lui procurer du lait[41]. Bien plus, afin d'obtenir le prêt des honoraires du médecin pour soigner son fils, la grand-mère de Lorna Goodison dut fournir des actes de propriété en guise de caution. Elle s'aperçut ensuite que l'usurier avait abusé de son innocence, et qu'elle avait à son insu dépossédé sa famille à jamais de sa terre et de son toit – terre léguée à son mari par sa propre mère[42].

La pauvreté sépare les couples, démembre les familles : ainsi pour mieux survivre après le cyclone de 1951, un jeune couple de Senior décide de se séparer. La femme confie leur enfant à la grand-mère, phénomène connu sous le nom de *child-shifting*[43]. La mère part en Angleterre pour devenir infirmière – débouché courant pour les Jamaïcaines, avec l'enseignement et le travail social[44] ; mais elle végète comme simple femme de service dans un hôpital. Son époux finit par se remarier en Californie, tandis que le fils se renferme sur lui-même et que l'isolement la pousse à la folie[45].

L'enfant est souvent sacrifié, certaines femmes sont même prêtes à le/la monnayer pour survivre. Dans un des premiers poèmes d'Olive Senior, une mère traite sa fillette de menteuse quand elle supplie de ne pas aller à l'école après avoir subi la nuit les assauts sexuels de son « oncle » ; la mère s'indigne que l'enfant ose également accuser son propre père des mêmes abus. Que dire à un oncle qui paie les frais de scolarité ? Avec le Trinidadien Earl Lovelace, la jeune Sylvia paie aussi en nature les loyers de sa mère dans *The Dragon Can't Dance*.

---

38 *Ibid.*, p. 89.

39 SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 81.

40 GOODISON L., « The Woman Speaks to the Man Who Has Employed Her Son », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 40.

41 SENIOR O., « Reaching My Station », *Talking of Trees*, Kingston, Calabash, 1986, p. 77.

42 GOODISON L., « This is My Father's Country », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 96.

43 SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 13.

44 *Ibid.*, p. 56.

45 SENIOR O., « Hurricane Story, 1951 », *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 43.

La couleur et le blanc

Naître de couleur est un handicap. La couleur n'est pas à la mode, conclut le poème « Colour of Birds » d'Olive Senior, « when it / comes to the colour of skin, pigmentation is not yet in[46] ». De fait, elle est au centre des discriminations sociales pour le mariage, et bien souvent, l'homme abandonne une femme loyale qui l'a soutenu, pour une plus jeune, plus riche et au teint plus clair. C'est le cas de ce mari parti chercher fortune à l'étranger avec pour tout bien la chemise cousue par sa femme et les vivres qu'elle lui a préparés pour le voyage. Il débarque un beau jour sur une fière monture, la voit, fatiguée par les grossesses, le labeur des champs, la peau naguère satinée, désormais tannée par le soleil : « Ashamed now of my darkened complexion, my work-blackened hands // my greying hair[47]. » Alors il fait demi-tour et rentre à Kingston réaliser un beau mariage. Cependant la femme est restée fidèle à ses valeurs : en caressant la tête rugueuse de ses fils, elle comprend qu'elle a gagné le sens de ses racines et laisse s'estomper la honte et la colère[48].

L'obsession de la pâleur emprisonne Mistress Marshall, une *backra* (maîtresse d'esclave) qui a épousé un homme aisé, à la peau plus claire que la sienne ; elle conçoit de cette ascension sociale un mépris envers sa servante noire[49], et veille jalousement à se préserver du soleil, ne rêve que des luxes dérisoires de Miami où elle compte sur le climat pour lui défriser les cheveux[50].

Il y a pire : Lorna Goodison peint une maîtresse esclavagiste – qui se sert de sa servante « one small African girl[51] » comme de couvre-pied l'hiver et la prive de sommeil pour l'obliger à accompagner ses insomnies délirantes ; elle a ravi jusqu'à son nom, pour mieux la posséder comme objet. Le poème hisse cette anonyme à la hauteur d'une héroïne nationale, victime de l'histoire coloniale,

> So I say history owes Annie / thousands of nights / of sleep upon a feather bed. [...] and her name returned, [...] Annie Pengelly O. / I say, History owe you[52].

---

46 *Ibid.*, « The Colour of Birds », p. 92.

47 *Ibid.*, « All Clear, 1928 », p. 58.

48 *Ibid.*, p. 59-60.

49 La différence de classe s'est accrue avec ces femmes aisées qui emploient d'autres femmes comme domestiques, emploi considéré comme de statut inférieur. (Voir SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 191).

50 SENIOR O., « The Lady », *Talking of Trees, op. cit.*, p. 70-71.

51 GOODISON L., *Guinea Woman, op. cit.*, p. 66.

52 *Ibid.*, p. 68.

Olive Senior constate que les employeurs reconnaissent aux femmes leur plus grand sérieux, leur sens des responsabilités, leur dureté au travail, mais ils leur versent un salaire moindre que celui des hommes, parce que les femmes, à force de manquer de confiance en elles, trouvent normale cette inégalité[53] : « even at the highest level, "woman is a donkey" » affirme-t-elle, faisant écho à Alice Walker qui parlait de « the mule of the world ». Socialement conditionnées à accepter d'être traitées comme inférieures, surexploitées, sous-payées, ces femmes sont soumises au respect d'un système patriarcal, à la valorisation de la maternité, à la défection des pères qui font d'elles des subordonnées. Le renoncement à soi commence dès l'école, fondée sur le modèle anglais, qui empêche la fillette caribéenne de se reconnaître dans cette éducation : « There was nothing of our landscape there / Nothing about us at all[54] ». Le clivage genré chasseur/servante commence aussi dès le plus jeune âge : les garçons sont élevés pour devenir des chasseurs machistes, les filles servent les boissons et nourritures et font le vœu que les oiseaux survivent, montrant qu'elles s'identifient à la proie et les hommes, au prédateur[55].

Péjorant le noir, le vocabulaire de l'empire valorise le blanc, s'appuyant sur la symbolique religieuse inaccessible aux gens des îles, ainsi l'épigraphe du poème « White » : « *Take me and make me whiter than snow.* » Le culte du blanc et du clair explique-t-il le nombre de blanchisseuses dans la poésie caribéenne ? Quand le linge se lavait à la rivière, ou dans un baquet, ce métier marquait une différence sociale avec les maîtres qui donnaient le leur à laver, avec du bleu, avant qu'il soit « mis au blanchi ». Miss Dora, la « lessiveuse » comme on dit en Martinique, a conscience du lien ironique entre la blancheur du linge et la couleur de peau : « Is skin we talking about[56] », « Is this black skin I been living in / from I born[57] ». En songeant qu'au paradis, tous seront blanchis, elle s'affirme attachée à son identité, et prie Dieu par avance : « please go easy with the bleach[58] ».

---

53 « In Jamaica […], where women have made the greatest strides in reaching the highest levels of the workforce, male employers will attest that they prefer to hire women because women "work harder", are "more responsible", are "steadier workers", etc. But the same employers will happily pay women less and extract far more out of them, simply because the women themselves acquiesce in this. Women at all levels still allow themselves to be exploited because of their social conditioning, which prevents them from acknowledging their true worth or that their labour is a commodity which has value in the market-place. », SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 191.

54 SENIOR O., « Colonial Girls' School », *Talking of Trees, op. cit.,* p. 26.

55 *Ibid.*, « Birdshooting Season », p. 2.

56 SENIOR O., « White », *Over the roofs of the world*, p. 83.

57 *Ibid.*, p. 84.

58 *Id. Ibid.,* C'est pourquoi la jeune fille chez Olive Senior refuse d'aider à faire le ménage, se réfugie dans les bambous pour lire, et décide que sa spiritualité n'est pas celle de l'église mais de la nature qui rend grâce à Dieu (SENIOR O., « Bamboo », *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 78). Comme elle, Maud chez Walcott écoute la prière dans les bambous, un chant innocent du paradis prélapsérien (*Omeros, op. cit.,* p. 63). À cet

La grand-mère Hannah de Lorna Goodison pratiquait ce métier, avec une spécialité, elle lavait le linge du clergé : cette mission symbolique lui confère un rôle sacré de prêtresse à sa façon, plus encore, de rédemptrice, qui lave les péchés des émissaires de Dieu, « any who have experienced within / something like the redemption in her washing[59] ».

Dans la famille, Miss Mirry s'occupait des enfants et se vengeait de ses frustrations en tordant le cou à l'anglais. En lavant, elle ululait dans sa langue ancestrale en une forme de *sprechgesang* harmonieux et insolite à la fois, redevenant une authentique « African bush healing woman[60] ».

La Nanny noire

Derek Walcott célèbre ces domestiques noires qui élevaient les enfants des blancs : un dimanche du mois d'août, la servante s'occupe du linge en chantant « a / Black maid shaking linen as she sings / The plain notes of some Protestant hosanna », puis, surprenant une chasse aux papillons chez les deux enfants de la maison, elle court les empêcher d'épingler les insectes vivants. Ce faisant, elle leur donne une leçon d'humanité à l'encontre de l'histoire dont ils ont hérité, « heredity of cruelty[61] ». Le poème souligne l'attachement qu'ont les enfants pour les nounous noires[62] dans les classes aisées, évoqué par Olive Senior, comme chez les plus modestes, ainsi que l'illustre Goodison[63].

Manger nèg'

Planter, cultiver, coudre, laver, mais aussi cuisiner, toutes ces activités font partie du rôle de la femme caribéenne. Cependant la cuisine aussi a une couleur. La femme pied bleu, venue d'ailleurs, « not a born-ya[64] » d'Olive Senior est considérée avec circonspection par le cercle des tantes, qui lui attribuent toute sorte de légendes. Mais l'orpheline de la famille trouve en

---

égard, elle exprime le crédo de Walcott lui-même, qui dès son adolescence s'était fait gronder par le clergé pour avoir affirmé que la prière transcendantale valait mieux que celle dans les murs d'une église.

59 GOODISON L., « Turn Tanks to Grandmother Hannah », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 91.

60 *Ibid.*, « Turn Thanks to Miss Mirry, p. 89.

61 WALCOTT D., « A Lesson for This Sunday », *Collected Poems, op. cit.,* p. 38.

62 SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 31.

63 GOODISON L., « Nanny », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 24. L'exposition sur les nénènes à la Maison Carrère à Saint-Denis de la Réunion, notamment les longues interviews qu'il était possible d'y écouter, ainsi que la publication qui accompagna l'ensemble, témoigne du même attachement dans l'île de l'océan Indien (*Dann Tan, Nénène, mère noire, enfant blanc,* Saint-Denis La Réunion, Maison Carrère, 2014).

64 SENIOR O., « Embroidery », *Over the roofs of the world*, p. 78.

cette femme ostracisée une complice qui partage ses goûts et ses secrets : « She nurtured me on books and reticence ». Le zeugme souligne que ses appétits sont moins terre-à-terre que dans la froide routine des tantes : « The women of the family fed me cold banana / porridge (or so everything then seemed[65]) ».

Les parfums de la cuisine tiennent lieu de déclaration d'amour pour Goodison, qui égrène avec gourmandise les ingrédients de son plat :

> I wanted to be that simple woman / who had cooked you Saturday soup // using all golden foods. Bellywoman / pumpkin, yellow yams, sweet potato, / carrots and deep ivory bones of beef[66].

Les effluves de thym et de piment sont qualifiés d'« encens domestique[67] ». La cuisine sous les tropiques courtise le danger comme le chef japonais, le poison mortel du fugu, si prisé des gourmets. La cuisinière antillaise sublime les saveurs du piment tout en veillant qu'il ne libère pas ses graines dans le plat, sous peine de le gâcher. Olive Senior donne dans le poème « Cassava / Yuca[68] » la méthode pour neutraliser les toxines de la cassave, transmise par les Tainos.

La *persona* de Lorna Goodison assume sa filiation avec les racines africaines dans le poème « I Am Becoming My Mother[69] » : « Yellow / Brown woman / fingers smelling always of onions[70] ». Cette mère à la peau dorée qui cultive des fleurs est aussi une humble cuisinière, qui a repris les saveurs et les arômes de sa propre bisaïeule mulâtre, noire aux yeux bleus[71]. L'odeur de cuisine pauvre – cannelle et oignons pays – néanmoins qualifiée de « royale », était bannie de la famille par ostracisme de classe, mais l'ancêtre résistait à ce diktat : « They washed away her scent of / cinnamon and scallions, / […] called her uprisings rebellions[72]. » Or la couleur sombre de sa peau prend sa revanche en sautant les générations :

> The high yellow brown / is darkening down. / Listen, children, / it's great grandmother's turn[73].

---

65 *Ibid.*, p. 79.

66 GOODISON L., « Domestic Incense », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 94.

67 *Id. Ibid.*

68 SENIOR O., « Cassava/Yucca », *Shell, op. cit.*, p. 20.

69 GOODISON L., *Guinea Woman, op. cit.*, p. 22-23.

70 Voir à ce propos l'entrelacs sensuel mère-fille et l'aspiration à devenir sa propre mère, contrairement à la peur habituelle d'une telle éventualité (DECAIRES NARAIN D., *op. cit.*, p. 158-159).

71 GOODISON L., *Guinea Woman, op. cit.*, p. 23.

72 *Id. Ibid.*

73 *Ibid.*, p. 24. Denise deCaires Narain montre comment le concept de mulâtre est une construction, un personnage dramatisé, et combien ce personnage rejoint le chabin de Walcott, à la fois européen et noir : « I'm just a red nigger who love the sea, / I had a

Après l'émancipation, la grand-mère de Goodison, Leanna, épousa un Guinéen robuste, et pouvait ainsi récolter la canne de sa propriété, sécher sur place le piment de la Jamaïque, monter sa mule comme une béké, fière d'être devenue une dame, qui n'admettait aucune familiarité[74]. La cuisine héritée des esclaves chez Goodison sent la sueur et les épices fortes, et s'élabore au grand air :

> The second cooking after the big house dinner / was the twilight cooking of provender / rank salted fish and offal tuberous ground provisions, / the food of slavery, unfit for high tables. / Food that smelled like sweat and strong seasoning // with the musk fragrance of coconut oil pervading / the dusk outside the big house[75].

Parfois les restes des tables bourgeoises sont cédés aux domestiques, qui les emportent comme des trésors. Dans une joyeuse hérésie et un dialogisme quasi carnavalesque, des pots de chambre deviennent jardinières d'herbes aromatiques ou médicinales dans les jardins des Noirs.

Goûter à leur cuisine serait humiliant pour le maître blanc qui ne mange pas de cette « cuisine rustique », « Coarse Cuisine ». Mais un soir d'orage, il doit se réfugier dans la case d'une servante noire et comme elle le voit alléché par son dîner, elle lui offre poliment une assiette. Or quand elle lève les yeux, elle constate qu'il a tout dévoré. Le poème se délecte de la sensualité gourmande de l'igname décliné dans son infinie variété d'espèces, couleurs de peau et de chair ; puis la citrouille, les okras, le calalou (« callaloo ») avec les diverses façons d'accommoder « the bounty born of the plenty of our poverty », l'ensemble se regroupe sous le vocable de « Nayga Bikkle », « manger nèg[76] ». Le poème se clôt avec la litanie des pois et haricots cuisinés dans le lait de coco, mariés avec du riz : ou encore la morue avec l'ackee, et cette union est poésie :

> Ah, the wonders of the salted cod fish, making tasteful intervention / in every poor somebody's dish fried lacelike in a fritter, / mated equally with the yellow aril of the ackee[77].

---

sound colonial education, / I have Dutch, nigger, and English in me, / and either I'm nobody, or I'm a nation. » (WALCOTT D., *Collected Poems, op. cit.*, p. 346.) Il s'apparente à la grand-mère de Goodison qui était d'origine écossaise et guinéenne à la fois. (*op. cit.*, p. 167-168).

74 GOODISON L., « Love Song for Great-Grandmother Leana », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 91-92.

75 *Ibid.*, « In City Gardens Grow No Roses as We Know Them », p. 54.

76 *Ibid.*, « Nayga Bikkle », p. 69-71.

77 *Ibid.*, p. 71.

On croirait lire les litanies de Derek Walcott qui métamorphose des noms de fruits ou légumes de son île natale[78], ou encore les noms d'îles de son archipel, en poèmes :

> Anguilla, Adina, / Antigua, Canneles, / Andreuille, all the l's, / Voyelles, of the liquid Antilles / [...] The litany of islands, / The rosary of archipelagoes[79].

Il concède son penchant dans le poème « Islands » : « Merely to name them is the prose / Of diarists[80]. » Ces îles qui s'émancipèrent, tout en restant sous influence de l'Empire, le renvoient à sa propre hybridité.

L'oralité des mets et des mots emplit les sens, on pourrait s'en repaître. À l'inverse, la poésie est une dégustation suave, comparée par Goodison à celle d'une mangue attendrie avec la paume de la main, et aspirée par un trou dans la peau[81]. Denise deCaires Narain souligne que la mangue et la femme poète y sont toutes deux identifiées à la poésie[82].

La spiritualité n'est jamais éloignée du jardin ou de la nature, comme pour la mère d'Alice Walker : l'adolescente d'Olive Senior qui se réfugie pour lire dans les bambous y trouve un temple naturel[83], à l'instar de Maud de Derek Walcott, attentive à la prière qui s'y chante[84].

Le fantasme biblique de la manne tombée du ciel dans le désert semble se reproduire pour celle qui a faim et dont le dernier espoir est la magie : n'ayant rien à se mettre sous la dent, la femme fait bouillir une pierre pour convoquer un miracle. Or une procession de donateurs, « prophets and widows », « Bright angels », viennent lui déposer noix de coco, viande de chèvre, condiments, sel, huile[85]. La femme de la Caraïbe a littéralement produit un miracle, celui de la solidarité dans une société qui ne laisse pas son voisin mourir de faim sous ses yeux.

La nourriture est un échange, un dialogue, même avec l'au-delà, comme dans cette élégie à la mère, prêtresse des repas du dimanche, qui enseigne à sa fille comment prendre le relais lorsqu'elle est au chevet de son mari, malade du cancer. Elle lui donne les secrets de la cuisson des haricots, tandis qu'au père était dévolu le rituel de la noix de coco. La subtile alchimie des saveurs libérées par la combinaison des ingrédients est comparée à la

---

78 WALCOTT D., « Sainte Lucie », *Collected Poems, op. cit.*, p. 310.

79 *Ibid.*, « A Sea Chantey », p. 46.

80 *Ibid.*, p. 52.

81 GOODISON L., « The Mango of Poetry », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 103-104.

82 DECAIRES NARAIN D., *op. cit.*, p. 165.

83 SENIOR O., « Bamboo », *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 78.

84 WALCOTT D., *Omeros, op. cit.*, p. 63.

85 GOODISON L., « From the Book of Local Miracles, Largely Unrecorded », *Guinea Woman, op. cit.*, p. 72-73.

libération de l'âme de la mère, après qu'hospitalisée à son tour, elle n'aura plus à avaler les repas insipides servis par les infirmières[86].

Le scribe générationnel

Le jour où les cuisinières ou les jardinières s'éteignent, leur histoire mérite d'être contée. La grand-mère poète analphabète de Goodison, qui usait de toute sorte de patois d'esclave et vocables propres à l'oralité, a trouvé en sa petite-fille une scribe, qui a déniché et transcrit ses créations poétiques, reconnaissant en ses fleurs tropicales une beauté n'ayant rien à envier à celles de l'Empire et des bardes britanniques :

> But great-grandmother was a poet / who wrote her lyrical ballads on air, / scripted them with her tongue / then summoned them to return to her book of memory [...]
> And I've written them down for her, / summoned them to stand, back-face type / against a light background, Mr Wordsworth. / Please tell Miss Leana her poems are now written down[87].

Jean Rhys, évoquée plus haut, se donna la mort, convaincue de l'impossibilité d'écrire en tant que femme, car exclue à ce titre du modernisme, à une époque où en Angleterre, être femme écrivain était plutôt considéré comme une tare. Blanche caribéenne, elle ne pouvait atteindre un lectorat caribéen. Ce pessimisme est incarné par le personnage d'Antoinette dans *Wide Sargasso Sea*, qui se suicide pour rejoindre son île natale, comme un retour au ventre maternel[88].

La résistante

Même en tant que poètes, les femmes caribéennes pourront donc compter sur leur descendance, comme les jeunes générations pourront s'appuyer sur les anciennes. Femmes de mémoire, résilientes, elles savent se montrer résistantes, pour l'avenir de leurs îles, telle cette écologiste d'Olive Senior. Dans un quartier entièrement exproprié et loti par des promoteurs

---

86 *Ibid.*, « The Domestic Science of Sunday Dinner », p. 85-89.

87 *Ibid.*, « To Mr. William Wordsworth, Distributor of Stamps for Westmoreland », p. 104-105. Le poème n'a pas échappé à Denise deCaires Narain, qui cite à ce propos un entretien de Goodison avec Wolfgang Binder, où elle dénonce le colonialisme de cet enseignement forcé en Jamaïque, qui jamais ne donnait l'occasion au colonisé de se sentir sur un pied d'égalité avec la poésie érigée en modèle ; dans le poème, Keats est également en compétition avec les talents de griot de la grand-mère (*op.cit.*, p. 166).

88 Voir EDMONSON B., *Making Men*, Durham and London, Duke University Press, 1999, p. 154-157.

immobiliers, où les hommes ont vendu leur âme à Mammon, cette vieille femme est la seule à refuser de céder du terrain, elle se fait passer pour folle, mais elle se targue de résister plus longtemps que les démolisseurs, vite las d'une nature qui ne demande qu'à reprendre ses droits, et que les intempéries tropicales protègent des convoitises[89].

Lui succèderont d'autres générations de femmes, qui sauront donner la primeur aux fleurs, légumes et fruits des Tropiques, à la cuisine des racines, la langue maternelle créolisée, la couleur de peau naturelle. Elles continueront sans doute à blanchir, nourrir, guérir, éduquer, sauver, transmettre et traduire, elles tiendront les jardins, la machine à coudre et la plume. Elles continueront à faire des miracles, à avoir des enfants, se sacrifier pour eux, à écouter leurs grand-mères. Elles résisteront comme elles savent le faire, elles apprendront peut-être à recevoir le juste salaire de leur travail et leur spiritualité s'épanouira sans référence à l'Occident. Pour ce qui est de la relation aux hommes et de l'éducation égalitaire des filles et des garçons, la lutte sera sans doute plus longue, car même l'éducation des mères et des belles-mères donne la primeur à l'homme. Et lorsqu'Olive Senior salue les miracles quotidiens des Caribéennes, elle pose la question : « mais à quel prix[90] ? » La réponse serait sans doute : à leur corps défendant. Dans ces jardins maternels poussent aussi des herbes toxiques, tel ce sexisme, qu'il conviendra de neutraliser comme la cassave. La femme-poète-prêtresse-guérisseuse trouvera dans la pharmacopée de ces jardins les ingrédients pour prévenir, guérir, partager et transmettre le secret de sa résilience, à travers son écriture « mulâtre ».

Bibliographie

ASHCROFT B., GRIFFITHS G. et TIFFIN H., *The Empire Writes Back, Theory and Practice in post-colonial literatures,* London and New York, Routledge, 1989.

Dann Tan, Nénène, mère noire, enfant blanc, Saint-Denis La Réunion, Maison Carrère, 2014.

DECAIRES NARAIN, D., *Contemporary Caribbean Women's Poetry, Making Style*, London and New York, Routledge, 2002.

EDMONSON B., *Making Men, Gender, Literary Authority and Women's Writing in Caribbean Narrative*, Duke University Press, 1999.

GOODISON L., *To Us, All Flowers Are Roses*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 1995.

—, *Guinea Woman : New & Selected Poems*, Manchester, Carcanet Press Ltd, 2000.

—, *Supplying Salt and Light*, Toronto, Ontario, McLelland and Stewart, 2013.

---

89 SENIOR O., « The Immovable Tenant », *Gardening in the Tropics, op. cit.*, p. 106.

90 « Because the majority of women are "miracle workers", labouring long hours both inside and outside the home, creating "something from nothing", making incredible sacrifices for their children and tolerating the vagaries of their men, yet are capable of "raising their voice up" when aroused, the general belief is that Caribbean women are "strong", "powerful", "matriarchic", etc. The corollary is, at what price ? », (SENIOR O., *Working Miracles, op. cit.*, p. 187).

RHYS J., *Wide Sargasso Sea*, London, Penguin Books, [1966], 2001.

SENIOR O., *A-Z of Jamaican Heritage,* Kingston, Jamaica, Heinemann and the Gleaner Company Ltd., 1984.

—, *Talking of Trees*, Kingston, Calabash, 1986.

—, *Working Miracles, Women's Lives in the English-Speaking Caribbean*, University of the West Indies, Cave Hill, Barbados, 1991 ; James Currey Publishers (GB) Indiana University Press (USA).

—, *Encyclopedia of Jamaican Heritage*, Twin Guinep Publishers, Jamaica, 2003.

—, *Over the Roofs of the World*, Toronto, Ontario, Canada, Insomniac Press, 2005.

—, *Gardening in the Tropics*, Toronto, Ontario, Canada, Insomniac Press, 2005.

—, *Shell*, Toronto, Ontario, Canada, Insomniac Press, 2007.

—, « Returning Borrowed Images : Writing English and "Jamaica Talk" and The Problems of Translation », *Olive Senior, autour d'Olive Senior, Hétérolinguisme et traduction*, P. U. Angers, collection Lettres et Langues, 2012.

—, *Un Pipiri m'a dit, A Little Bird Told Me,* Bègles, Le Castor Astral, 2014 (translation OLLIER N., (dir.), « Passages »).

WALCOTT D., *Omeros*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1990.

—, *Collected Poems 1948-1984,* London, Faber & Faber, [1986] 1992.

WALKER A., *In Search of Our Mothers' Gardens : Womanist Prose,* San Diego, Harcourt Brace Jovanovitch, 1983 ; London, The Woman's Press, 1984.

Entre l'Image et le Texte : Le Je(u) de l'avenir dans les œuvres de Roseman Robinot

Cathy JONES
Converse College, USA

Martiniquaise et Guyanaise, danseuse, peintre, plasticienne et écrivaine, Roseman Robinot nous invite sans cesse à explorer le passé, le quotidien et l'avenir dans un travail protéiforme et nomade qui nous ramène toujours à un corps présent mais impossible à saisir. Née à Rivière Salée où elle passait souvent ses journées dans l'atelier de sa mère modiste, Robinot quitte les côtes de son île lorsqu'elle se déplace à New York en tant que danseuse avec les Ballets Martiniquais. Profondément bouleversée par *La Repasseuse* de Picasso qu'elle découvre au Musée Guggenheim, elle s'adonne ensuite à la peinture qu'elle étudie en métropole avant de partir pour la Guyane où c'est un pétroglyphe qui devient pour elle un corps à explorer. Lorsque l'on considère ses multiples influences – l'atelier de sa mère, *La Repasseuse*, une gravure rupestre en Guyane – l'on voit qu'elles relient divers mondes et lui permettent non seulement de se déterritorialiser, mais aussi « d'habiter la distance », pour citer François Paré, entre soi et l'autre[1]. Son œuvre ne cesse de mettre en scène le local, mais elle ouvre aussi des pistes qui restent ouvertes et qui mènent à des lieux mouvants, caractérisés par certains éléments qui se répètent. Presque toujours tremble devant nous, soit dans les images, soit dans le travail des textiles, un espace féminin où l'on ressent la forte présence du quotidien, mais où l'on fait aussi l'expérience de ce que Pierre Ouellet définit comme,

> une sortie de soi, une transcendance du sujet qui se dépasse dans une intersubjectivité en acte – c'est-à-dire dans un monde parlé ou communiqué *entre* soi et l'autre – et qui crée et recrée les communautés[2].

---

1 PARÉ F., *La Distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 2003, p. 10.
2 OUELLET P., *Politique de la parole, singularité et communauté*, Montréal, Trait d'union, 2002, p. 9.

Les installations ainsi que plusieurs textes de Robinot nous mettent dans cet entre-deux et nous invitent ainsi à nous déplacer.

Si l'on considère d'abord son recueil de poèmes intitulé *Paroles à dire… et à chanter*, l'on voit que dès le premier texte, l'auteur nous signale qu'elle ne cherche qu'à communiquer un « jeu de mots, de sons, de souffle[3] ». Elle écrit, nous dit-elle, pour communiquer des paroles qui ne font que l'effleurer. Malgré le fait que Robinot semble suggérer qu'il ne faudrait pas trop analyser le contenu de ces textes écrits entre 1985 et 2012, on y trouve une sorte de thème et de variation qui relient les rencontres quotidiennes qu'elle y évoque. Ses textes mettent d'abord en scène des êtres errants, perdus ou solitaires, qui s'acheminent vers l'autre, et qui retrouvent, même si ce n'est que pour un instant, un être qui accepte de leur tenir compagnie. Dans *Nora,* une femme souffrante, fragile et hantée par la folie, semble trouver un instant de bonheur lorsqu'elle se baigne près d'une mangrove avec un chien des rues. Dans le poème qui suit l'histoire de Nora, un garçon qui ressemble à un orphelin perdu se promène avec la narratrice qui le prend par la main et l'invite à regarder deux canards qui naviguent ensemble.

La toile de fond devient ensuite la vie domestique et l'on se demande pourquoi l'on s'attarde de telle façon devant l'ordinaire. Les textes nous parlent de femmes qui font appel à une amie du seuil de leur maison, qui attendent l'arrivée d'un individu qui leur est cher, ou qui se perdent dans des gestes quotidiens où figure l'autre. Ces fragments de vie que Robinot évoque de façon lacunaire représentent des corps qui trouvent entre eux des moyens de communiquer, qui se révèlent prêts à agir, prêts à se redécouvrir dans la rencontre de l'autre. Avec cette économie de moyens, l'écrivaine met devant nous des moments de vie, des instantanés qui nous donnent l'impression de faire partie de ce voisinage où les individus s'interpellent les uns les autres, se tiennent compagnie, apparaissent pour disparaître, et traversent les jours à la recherche d'instants où ils connaissent, ne serait-ce que pour un instant, « l'harmonie du vivre ensemble ». Ces êtres épars qui font partie d'une expérience quotidienne, ces individus parfois marginalisés que l'on trouve dans les sketches de Robinot nous mettent sur la voie de l'errance et de la curiosité, ne nous donnent que des fragments, des traces de vie qui nous rappellent que nous sommes tous voyageurs de passage. Rien, dans ces textes, d'héroïque, rien qui relève du domaine de la conquête car on est plutôt dans celui de l'attente, mais de l'attente à deux.

Dans un texte écrit pour accompagner son exposition nommée *Liens* que l'on trouve sur son site sur le Web, l'artiste revient de nouveau sur la légèreté de ses gestes. De même qu'elle dit de ses poèmes qu'ils ne sont que des « ressentis », non pas de la prose ou de la rhétorique mais plutôt des « bruits » provenant du domaine du souffle, elle écrit au sujet de ses peintures que son geste y est « court, mesuré, rythmé par mon souffle ». Elle se

---

3 ROBINOT R., *Paroles à dire … et à chanter*, Paris, Éditions Persée, 2012, p. 3.

sert de points et de taches, insiste-t-elle, pour explorer une gravure rupestre de l'ère précolombienne qu'elle retravaille constamment en se permettant de naviguer d'un lieu à un autre, de l'atelier de couture de sa mère aux forêts de la Guyane.

Dans une interview avec Monique Blérald publiée dans le vingt-troisième volume des *Nouvelles Études Francophones*, Robinot insiste sur l'effet qu'a eu sur elle le fait de s'installer en Guyane en 1978. Voulant trouver, dit-elle, les moyens de parler du lieu, elle s'est mise à puiser dans les contes et légendes de sa nouvelle demeure et a beaucoup expérimenté pour produire une œuvre qui lui serait « personnelle ». C'est à cette époque-là qu'une gravure rupestre en bordure de route l'a inspirée comme l'avait fait auparavant la peinture de Picasso. Lui apparaissant comme une sorte de borne, elle s'est mise à répéter inlassablement cette image sur des toiles où elle créait, à l'aide de multiples techniques telles le collage, le brossage, le tissage, et l'arrachage, entre autres, une multitude de signes qui surgissaient de la peinture pour y disparaître à nouveau. En même temps que les œuvres qui en ont résulté nous font signe, elles travaillent à la disparition de leur point de départ, le font resurgir et puis l'effacent ou le répètent jusqu'à ce qu'il ne devienne qu'une trace parmi d'autres. Dans cet incessant effort pour s'approprier l'image et la faire sienne, on devine son désir de ne cesser de frôler l'énigme de la condition humaine.

Dans son œuvre, Robinot rapproche des mondes entre lesquels on maintient normalement une certaine distance. Elle fait œuvrer ensemble dans ses installations l'art et l'artisanat, le monde de sa mère modiste et celui de la repasseuse de Picasso, les dessins géométriques que l'on trouve fréquemment sur le bois sculpté que travaillaient dans la société traditionnelle uniquement les hommes et le travail des tissus réservé aux femmes. Les motifs géométriques de l'art *tembe* ou de la vannerie normalement reproduits par des hommes sur des planches de bois ou avec des fibres d'acouman apparaissent maintenant comme des lignes droites, des entrelacs, des triangles disposés de façon symétrique, parfois dans des ovoïdes, l'imagerie masculine et féminine se superposant sur une toile où il y a non plus une délimitation hardie de l'espace mais plutôt des traces de multiples marquages en voie d'évanescence, où l'on devient sensible au déplacement, à l'écart, à l'errance qui ouvre sur la multitude. Entre ce qu'elle nomme « des témoins du passé », l'artiste s'achemine vers « un monde à construire[4] ».

Les œuvres à grand format qui font partie de l'exposition *Liens* et qu'elle nomme aussi « tabliers » évoquent un milieu féminin et quotidien comme celui que l'on retrouve dans son recueil de poèmes, mais elles acquièrent ici une présence indéniable. Les toiles énormes sont recouvertes et retravaillées sans cesse, offrant un résultat qui pourrait nous sembler

---

4 BLÉRALD M., « Aspects de l'art en Guyane : Entretien avec Roseman Robinot, artiste-peintre », *Nouvelles Études Francophones* v. 23, n. 2 (2008), p. 144.

aléatoire et pourtant, on trouve gravés sur les jeux des entrelacs et des collages un geste précis, la trace d'une main rapide et rythmée. L'observateur ne peut manquer de voir que les empreintes de l'artiste s'affirment dans une sorte de rituel, dans une chorégraphie de graphismes et de signes à caractère identitaire et narratif. Autorité du geste mais non serment de foi. Parfois la main divague, se faufile, se perd dans une exploration de diverses techniques ; parfois elle s'affirme, et reproduit sans hésiter, sans s'effacer, le même motif. Et pourtant l'inscription demeure cryptique, suggère la présence mais aussi la précarité d'un être qui ne cesse de nous faire signe sans pouvoir se révéler. Parmi les tabliers est posé un mannequin entouré de tissu, corps de femme voilé mais d'une sorte de drap sans forme qui attend la main de la modiste. Forme incomplète d'une statuette grecque, corps qui nous rappelle le passé mais aussi la présence absente de celle qui travaille de nos jours les textiles, des femmes qui œuvrent pour nous rendre présentables au monde, pour nous permettre d'affirmer notre identité.

Les multiples *Liens* qu'elle explore, nous dit Robinot dans son interview avec Monique Blérald, sont avec sa jeunesse en Martinique et ses trente années en Guyane, ils sont avec la Nature qu'elle ne cesse de contempler avec émerveillement et ils sont aussi avec son travail qui lui permet de se construire. Artiste se servant de textiles, elle laisse la marque de ses diverses influences, permet à des images ancestrales de surgir là où elles évoquent aussi des ouvrières de nos jours, tout cela pour nous mettre en contact avec un corps qui ne cesse d'être en gestation :

> La pensée se construit, il s'agit de navigation entre passé et à venir. Comme s'il fallait retrouver un ancêtre, une histoire, une tranche de vie commune. Un monde nouveau[5].

Dans une installation murale nommée *Mortevalide ou le chant de la chrysalide* que Robinot a faite pour l'exposition intitulée *Horizons Insulaires*, l'artiste explore de nouveau l'être humain mais ici avec de petites figurines de bois sculpté qui sont enveloppées de bandelettes. Les visages stylisés et enfantins de ces cocons, qui rappellent sans doute à l'artiste les poupées que lui créait pour l'amuser sa mère, nous offrent ici une certaine variété mais c'est leur similitude qui domine l'installation. Robinot ouvre devant nous un espace où se côtoient la différence et la répétition. Les figurines quasi identiques nous rappellent que nous sommes tous suspendus entre notre naissance et notre mort car on peut voir dans les bandelettes une référence aux linceuls ou aux langes. On contemple ici toute la potentialité du nouveau-né, mais on voit aussi sa fragilité et sa ressemblance avec ses prochains. On se sent interpellé par cette multiplicité de visages qui nous regardent ouvertement. L'absence d'artifice et le fait que les traits des

---

5 *Ibid.*, p. 147.

figures ne soient que de simples croquis où domine l'immédiateté nous obligent à nous recontempler nous-mêmes. Rien à analyser dans la technique ; ce qui nous frappe lorsqu'on se trouve devant cette installation, c'est qu'elle offre, dans un certain sens, peu de choses à regarder. Aucune nécessité de poser son regard sur le mouvement du pinceau ou sur la beauté des langes/linceuls car tout est réduit au plus simple et pourtant les mots « dêdê » et « libi », « mort » et « vie », brodés sur des tissus qui encadrent l'installation ainsi que les peintures accrochées au mur qui évoquent les différentes périodes de la vie nous empêchent de prendre cette œuvre à la légère. Sur son site Internet, Roseman dit de cette installation que

> [...] chaque petit corps-chrysalide a ici les yeux ouverts sur le dehors, le monde pour dire qu'il faut arrêter d'être spectateurs de nous-mêmes, [...] Devenir acteurs, chacun dans sa singularité qui crée un monde métissé, multiple[6].

Dans cette surprésence de figurines qui pourraient donner l'impression qu'elles manquent de singularité, on voit des êtres figés dans l'immobilité mais aussi des êtres en devenir, on fait face à l'homogénéité de la vie mais en en voyant aussi la multiplicité. On se demande alors comment s'approprier l'existence pour la faire sienne, comment utiliser la mémoire, le savoir ou l'imaginaire pour combler le vide et pour y laisser son empreinte.

Dans l'exposition intitulée *Corps Figurés : Regarde-moi*, Robinot reprend les éléments de ses expositions antérieures, notamment les tabliers et les visages mais insiste davantage sur le corps féminin. Suspendus du plafond, les tabliers évoquent cuisinières et nourrices non seulement par la matérialité des tissus peints ou imprimés, mais aussi par le jeu des ombres énormes que ceux-ci projettent sur les murs où l'artiste leur rend hommage avec des bribes de textes. On y retrouve un lieu où l'on s'affaire sans cesse pour autrui. Robinot nous permet ainsi de ressentir la grandeur de l'amour et du « service bien rendu » de celles qui sont ici si visiblement absentes et présentes, de celles qui travaillent inlassablement pour autrui mais qu'on a trop tendance à perdre de vue.

Les installations de cette artiste nous empêchent de prendre la place traditionnelle de l'observateur devant un tableau car pour bien apprécier tout ce qu'il y a à contempler dans l'exposition, il faut circuler. La disposition des œuvres parmi lesquelles il est nécessaire de se mouvoir empêche un itinéraire en ligne droite car il faut suivre des détours pour mieux étudier les tabliers, pour apprécier leurs jeux d'ombre et pour voir aussi les bribes de phrases écrites au mur. C'est le corps humain, et non pas seulement le regard, qui se trouve sollicité dans ces déplacements. On nous invite à nous promener dans une sorte de labyrinthe, à explorer les espaces délimités par

---

6 www.robinot.com

les bannières, à penser à celles dont la présence physique est presque tangible mais qui se réduisent aussi, ici et là, à une ombre. Le spectateur, comme l'artiste, marche dans un dédale qui aboutit sur l'ouverture.

Comme dans ses autres peintures, Robinot ne cherche guère à créer une galerie de vivants. Parfois, les visages des femmes deviennent des sortes de nébuleuses, apparaissent pour disparaître, travaillent le présent et l'absent dans le jeu des images et les couches de peinture. D'autres fois, des croquis suspendus sur des bannières parmi lesquels il faut s'aventurer ont la même ouverture que les figurines de bois. Ces visages, nous dit Robinot sur son site Web, traduisent les expressions

> [...] des femmes que je côtoie et avec qui j'échange dans mon quotidien ; ou bien que je rencontre, croise au détour d'une rue, près d'un étal de marché ou des boutiques où je me rends[7].

Robinot nous invite sans cesse à penser au temps, à l'espace que nous occupons. Elle nous invite à explorer ses multiples histoires qui nous rappellent l'importance de ceux et celles que l'histoire n'a pas reconnus. Dans son œuvre intitulée *Voyage en pays de Koumaté*, on retrouve une Nora, mais ici non pas celle qui s'aventure sous la pluie dans *Paroles à dire et à chanter* mais plutôt une conteuse qui raconte l'histoire de son peuple en passant par l'île de Gorée, puis par la Martinique pour aboutir en Guyane. Les histoires qu'elle raconte à sa communauté traversent mers et océans, s'inspirent de ce qu'elle a appris par-ci et par-là, deviennent les pièces d'un puzzle qui lui permettent de reprendre contact avec ses ancêtres. Histoires de marrons, de colons, et d'Amérindiens se côtoient, et la narratrice présente chaque fragment avec un aller-retour verbal, un « cric et un crac » comme dans les contes, qui l'isolent mais qui lui donnent aussi son statut de moment privilégié qui relance l'attention de l'auditeur. Nora, dit la narratrice, « cherche tout comme moi, des morceaux de lumière et les couleurs-passerelles vers un monde qu'elle aurait aimé connaître[8] ». Nora, comme Robinot, a une mère modiste qui, écrit-elle, « s'efforçait avec son âme d'artiste dans ses errances, de retrouver, recoller, découper, réparer, fabriquer un morceau de l'arbre, du corps de sa famille[9] ». L'une comme l'autre travaillent avec les outils les plus reconnaissables :

> Nora préfère les mots simples. Ceux de tous les jours, qui ne sont pas compliqués, que l'on emploie dans la relation vraie ; où la parole libre fait émerger ce que l'on vit dans le dedans de son corps. Même si parfois cette parole vient à manquer[10].

---

7 *Ibid.*
8 ROBINOT R., *Voyages en pays Koumaté,* Paris, Édilivre-Aparis, 2011, p. 16.
9 *Ibid.*, p. 37.
10 *Ibid.*, p. 15-16.

Toutes deux, Nora et Robinot, représentent quelque chose de fortuit qui nous fait signe, « un corps de mémoires aux contours encore tenus, éphémère[11] ». Précarité mais aussi richesse infinie des êtres qui nous font signe. Nora cherche à rassembler tous les morceaux de ce qui fait sa personne, elle fixe les instants, et contribue à créer l'histoire pour qu'elle ne se perde pas dans l'oubli.

L'artiste s'aventure parmi les êtres, humains et autres. Dans son travail abondent non seulement des références à la ville mais aussi des évocations de la forêt guyanaise. Dans les installations qui ébranlent la distance entre l'art et l'architecture, et entre art et artisanat, on ressent toujours le rapport symbiotique entre les individus et leur environnement. Robinot fait des paniers de fibre, elle travaille le végétal, y pose des chrysalides, nous met en présence de la génération. Monde prometteur mais aussi menacé. Elle nous invite toujours à une vie partagée. Celle qui s'est dédoublée dans *Voyage en Pays Koumaté* demande à une amie de travailler à son tour ses œuvres. Deux femmes, deux actes créateurs, Robinot multiplie les savoir-faire, nous rappelle que la vie n'est possible que grâce à l'échange.

Robinot nous apprend à être au monde, elle aborde avec générosité le quotidien en même temps qu'elle ouvre devant nous des abîmes où l'on pourrait se perdre. L'espace exploratoire qui s'érige peu à peu met en scène un fragment de perception au milieu d'une prolifération de signes et de gestes. Impossible de fixer une fois pour toutes le sens car le sens sans cesse se dérobe, et pourtant on fait l'expérience de moments de rapprochement, on se tient dans la proximité des êtres, on est invité à devenir une subjectivité qui témoigne et interroge plus qu'elle ne déclare. Opérant un certain effacement de soi, refusant d'afficher toujours sa virtuosité d'artiste, Roseman Robinot circule parmi les êtres et reste toujours à l'écoute. Elle réussit ainsi à représenter ce qui pourrait rester au seuil de l'attention. Dans les miettes de vie que nous offre Roseman Robinot, dans les couches de ses œuvres où foisonne souvent une abondance de techniques, on la voit tresser avec la disparité et la multiplicité. Elle reconfigure ce qui nous est ordinaire, fait trembler le quotidien, et, ce faisant, lui permet à nouveau de nous faire signe.

Bibliographie

BLÉRALD M., « Aspects de l'art en Guyane : Entretien avec Roseman Robinot, artiste-peintre », *Nouvelles Études Francophones,* vol. 23, n° 2, 2008, p. 144-154.

OUELLET P., *Politique de la parole, singularité et communauté*. Montréal, Trait d'union, 2002.

PARÉ F., *La Distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 2003.

ROBINOT R., *Paroles à dire... et à chanter*, Paris, Éditions Persée, 2012.

—, *Voyages en pays Koumaté,* Paris, Édilivre-Aparis, 2011.

—, www.robinot.com

---

[11] *Ibid.*, p.102.

Chapitre 4

Images ambivalentes des femmes insulaires du XVIIIe siècle à nos jours

Îles réelles, îles rêvées : des femmes et des îles au XVIII[e] siècle

Chantale Meure
Université de La Réunion, laboratoire DIRE – EA 7387

Les textes du XVIII[e] siècle utilisés dans cette étude, qui mettent en scène des femmes et des îles[1], appartiennent à des genres différents. Ils vont de 1721, pour le *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales* de Robert Challe, à 1795 pour l'*Histoire de Pauline* de Mme de Staël. Deux d'entre eux précèdent de peu la Révolution : *L'Isle inconnue ou les Mémoires du Chevalier des Gastines*[2] de Guillaume Grivel[3] commence à paraître en 1783, la *Relation très véritable d'une île nouvellement découverte*[4] attribuée à Fanny de Beauharnais[5], en 1786. Les Antilles, avec La Martinique et Saint-Domingue, sont évoquées dans les deux premiers, le récit de voyage de Challe et la nouvelle sentimentale de Mme de Staël. Les deux autres îles,

---

1 Nous avons ciblé des textes portant sur les Caraïbes et l'océan Indien et mettant en relation l'île et la femme. Nous n'avons pas retenu par exemple un texte comme *Ziméo* de Saint-Lambert (1769) dont l'histoire se passe à la Jamaïque mais autour d'un héros masculin et qui raconte une révolte d'esclaves en dénonçant les conditions dans lesquelles les Africains sont faits prisonniers ainsi que les conditions de vie sur les plantations.

2 *L'Isle inconnue ou Mémoires du chevalier Des Gastines* est publié à Paris en 6 volumes de 1783 à 1787. Il est republié en 1787, par Charles Garnier, dans *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, A Amsterdam et se trouve à Paris, rue et hôtel Serpente, 1787 [tomes septième-neuvième].

3 Guillaume Grivel (1735-1810), d'abord avocat à Bordeaux, puis professeur de Législation à l'Ecole centrale, a collaboré à l'*Encyclopédie méthodique* pour de nombreux articles d'économie politique. Il est l'auteur d'une *Théorie de l'éducation,* 1776.

4 Le texte paraît dans *Le Somnambule : œuvres posthumes en prose et vers où l'on trouve l'histoire générale d'une Isle très-singulière, découverte aux Grandes Indes en 1784,* A l'Isle de France et se trouve à Paris, P-Fr Didot le jeune, Imprimeur de Monsieur, Quai des Augustins, 1786. Il est attribué généralement à Fanny de Beauharnais.

5 Fanny de Beauharnais (Marie-Anne-Françoise Mouchard de Chaban, comtesse de), 1737-1813, mariée au comte Claude-Joseph de Beauharnais (comte des Roches-Baritaud, 1717-1784) et séparée à l'amiable de son mari en 1762, ouvre un salon où elle accueille savants et gens de lettres. Elle est connue comme l'amie intime du poète Dorat (1734-1780) puis de Cubières (1752-1820) à la mort de ce dernier. Fréquentent son salon des écrivains comme Restif de la Bretonne, Sébastien Mercier ou Olympe de Gouges. Elle a écrit des pièces diverses. L'attribution à Fanny de Beauharnais (reprise de façon quasi générale) est loin d'être évidente. D'autres pistes, qu'on évoquera, mériteraient d'être suivies.

situées dans l'océan Indien, ne relèvent pas d'une géographie référentielle même si l'« île très singulière, découverte aux Grandes Indes » est donnée comme proche de Bourbon ; la localisation de « l'île inconnue » dans les mers des Indes reste quant à elle volontairement floue pour de prétendues raisons stratégiques et politiques, comme le précise l'auteur dans la préface de l'édition de 1784.

Nous avons voulu privilégier pour chaque espace, celui des Antilles et celui de l'océan Indien, des auteurs masculins et féminins. On notera d'emblée que ces deux aires géographiques se distinguent nettement par le traitement auquel elles donnent lieu : si la première relève d'une géographie physique et économique assez bien circonscrite, la deuxième demeure dans un flottement propice aux inventions utopiques. Les histoires se situant aux Antilles se centrent sur des héroïnes, celles de l'océan Indien sur un couple fondateur d'une nouvelle colonie ou sur la confrontation d'un héros masculin à la population exclusivement féminine d'une île inconnue.

Que nous disent ces textes des îles et des femmes qui les habitent ? De quelles réflexions sur le féminin sont-ils porteurs ? Nous nous interrogerons sur le traitement littéraire des deux espaces en suivant un cheminement géographique, des Caraïbes aux îles de l'océan Indien.

Les îles des Antilles

Elles sont les plus connues des lecteurs européens de l'époque, à cause du flux d'échanges commerciaux entre les îles et le continent et les circuits de la traite[6]. Cette réalité est bien présente dans le *Journal* de Challe comme dans l'*Histoire de Pauline* : la première héroïne, une aventurière qui a réussi à se faire épouser par un honnête homme, se déplace de la France aux îles où elle jouit d'une fortune immoralement acquise ; la deuxième, orpheline dont le père, un colon âpre au gain, délaisse l'éducation, effectue un retour malheureux vers la France à partir de Saint-Domingue. Toutes deux font partie de la catégorie des colons et sont issues d'un peuplement venant de la métropole.

---

6 L'étude de Marcel Dorigny, « Réalités de l'esclavage et de la traite dans l'océan Indien à l'époque de Bernardin de Saint-Pierre » (RACAULT J.M., MEURE C et GIGAN A. (dir.), *Bernardin de Saint-Pierre et l'océan Indien,* Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 37-57) permet de visualiser à travers des graphiques, l'évolution du rythme de la traite : si les circuits atlantiques l'emportent largement en quantité, l'évolution suit un rythme similaire entre l'Atlantique et l'océan Indien, avec une accélération après la guerre de Sept ans en 1763. Les dernières décennies du siècle correspondent à une phase ascendante.

Fanchon et la Martinique :

Au retour du voyage aux Indes que Challe effectue, l'escadre sur laquelle il se trouve fait une escale d'un mois à la Martinique (du 5 juin au 3 juillet 1691). L'auteur consacre environ vingt-cinq pages de son journal imprimé[7] à ce séjour contre six pages et demie dans le premier journal manuscrit[8]. On est alors en pleine guerre de la Ligue d'Augsbourg (1688-1697), déclarée juste avant le départ de l'escadre pour les Indes. L'essentiel du propos porte sur les derniers événements perpétrés par les ennemis anglais :

> Les îles de l'Amérique ou les Antilles sont si connues et on en a fait tant de relations que n'ayant rien de nouveau à vous en dire, je ne vous en parlerai pas du tout si ce n'est de ce qui leur est arrivé depuis la guerre[9].

Dans la première version du journal demeurée manuscrite, les femmes tiennent peu de place, à part un détail esthétique sur lequel on a attiré l'attention du voyageur : « toutes les femmes et toutes les filles qui sont revenues de Saint-Christophe[10] et qui en sont créoles ou natives ont toutes les dents belles et bien blanches, et [...] toutes celles de la Martinique ont la bouche gâtée par des dents qui leur manquent[11]. » Dans la version publiée en 1721, la distinction disparaît et Challe loue la beauté naturelle des femmes des îles en général « bien faites et belles, d'un sang plus pur que nos Françaises d'Europe[12] ». Il déplore cependant les excès auxquels se livrent les « nymphes de la Martinique » qui monnaient leurs charmes aux marins de passage, rappelant ainsi cette réalité historique du peuplement féminin des îles à partir de déportations de filles tirées des hôpitaux généraux de France :

---

7 CHALLE R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales, Par une escadre de six vaisseaux commandés par M. Du Quesne, depuis le 24 février 1690 jusqu'au 20 août 1691, par ordre de la Compagnie des Indes orientales,* Rouen, Jean-Baptiste Machuel, 1721. Nos citations proviennent du *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales (1690-1691),* DELOFFRE F., MENEMENCIOGLU M. (éds.) Paris, Mercure de France, 1983, 2 vol. Nous indiquons le tome suivi du numéro de page.

8 CHALLE R., *Journal du voyage des Indes orientales A Monsieur Pierre Raymond,* suivi de la *Relation De ce qui est arrivé dans le royaume de Siam en 1688,* textes inédits publiés d'après le manuscrit olographe par Jacques POPIN J. et DELOFFRE F., Genève, Droz, 1998. Le journal imprimé procède d'une réécriture et d'une fictionnalisation sur bien des points, notamment celui du personnage de Fanchon.

9 *Ibid.*, p. 245.

10 Challe raconte les « ravages » des Anglais aux Antilles lors de la guerre de la ligue d'Augsbourg, avec notamment la prise de l'île française de Saint-Christophe : « La plus belle et la plus florissante des îles françaises qui est Saint-Christophe a été prise et pillée, et toute ruinée ; les habitants dispersés de côté et d'autre [...] » (*ibid.,* p. 285-286).

11 *Ibid.*, p. 289.

12 CHALLE R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales (1690-1691),* tome II, *op. cit.*, p. 249.

« les trois-quarts de celles d'ici se ressentent toujours de la sève de la Mère Eve, qui les y a conduites par autorité de justice ou qui y a amené leurs mères, des inclinations desquelles elles ont hérité : *virtus innata parentum*[13] ». Mais une place de choix est réservée à une certaine « Fanchon », jeune femme libertine ayant vendu à prix d'or ses charmes au chevalier Des Farges et à ses fils, personnages contre lesquels Challe a la dent dure à cause de leur rôle lors de la révolution de Siam de 1688 : il les estime responsables de la débâcle subie par la France et « indignes du nom français ». Il est donc ravi qu'ils se soient fait duper par la belle Fanchon.

Une fois le personnage de Fanchon introduit, il offre matière à toute une série d'histoires que Challe prend un plaisir évident à rapporter, l'histoire de Fanchon elle-même ou les nombreuses histoires des « nymphes de la Martinique » qu'elle lui aurait racontées et qui ont contribué à l'agrément de son séjour :

> Puisque MM. Des Farges m'ont donné sujet de parler de Fanchon, il faut que je rapporte son histoire, telle qu'elle me l'a dite elle-même ; quand ce ne serait que pour montrer qu'il n'y a qu'heur et malheur dans le monde, et que la vertu et la sagesse d'une fille ne lui font pas une étoile plus heureuse que celle d'une belle et spirituelle libertine[14].

Cette annonce fait du récit une illustration d'un point de morale pratique et rappelle, mais de façon inversée, les propos de la Préface des *Illustres Françaises* de 1713 : « Presque tous les romans ne tendent qu'à faire voir par des fictions, que la vertu est toujours persécutée, mais qu'enfin elle triomphe de ses ennemis[15]. » Chez Fanchon, c'est plutôt le vice qui triomphe et son histoire serait un éloge de la rouerie féminine : Challe est subjugué par les talents de la jeune femme grâce auxquels elle se fait une place dans le monde. Manon Lescaut n'est pas loin de cette figure de femme de province montée à Paris et tirant profit de ses charmes en toute bonne foi, sans vergogne et avec une intelligence supérieure : « L'expérience montre qu'il n'y a que les gens d'esprit exposés aux caprices de la Fortune. Fanchon en a, et du mieux tourné, pour faire figure dans le pays romanesque[16]. »

La figure de Fanchon est effectivement éminemment romanesque, elle rappelle directement ou en contrepoint bien des « illustres Françaises » du roman de Challe ou certaines histoires de sa *Continuation de Don Quichotte*. Fanchon est aussi et surtout une fabuleuse conteuse, qui non seulement narre à Challe la « chronique galante » de la Martinique mais s'invente une bio-

---

13 *Ibid.*, II, p. 254.

14 *Ibid.*, II, p. 239.

15 CHALLE R., *Les Illustres Françaises,* DELOFFRE F., CORMIER J. (éds.), Genève, Droz, 1991, p. 1.

16 CHALLE R., II, *op. cit.*, p. 241.

graphie fictive pour attirer la compassion et la protection du marchand qui va l'emmener aux îles :

> Elle lui fit une histoire de roman qui n'avait rien du tout de commun avec la sienne que sa naissance et sa religion, supposé qu'elle n'ait point imposé ni à moi ni à son marchand. C'est de quoi je ne réponds pas[17].

Le soupçon d'avoir été joué lui aussi par la belle conteuse effleure le narrateur. En tout cas, le personnage de Fanchon montre le pouvoir des histoires sur les hommes et le rôle que ces dernières peuvent jouer dans la destinée. Cette fine manipulatrice est sans conteste une représentation du romancier.

La femme des îles incarnée par Fanchon – créature fictive ou réellement croisée aux îles[18] ? – est une aventurière sociable et gaie qui sait tirer son épingle du jeu et prendre en main son destin en se servant des hommes. Le narrateur met en avant sa finesse, son intelligence pragmatique et ses talents de comédienne qui lui donnent une supériorité indéniable et lui permettent de pallier ses défauts de fortune et de triompher ainsi de l'adversité.

Pauline et Saint-Domingue

L'itinéraire de Fanchon va de la métropole vers les îles et la jeune femme se sauve d'une vie étriquée qu'elle y aurait menée sans ce départ. Celui de l'héroïne de Mme de Staël[19] accomplit le parcours inverse, de l'île vers la métropole, mais les traces du passé et de la vie aux îles lui restent attachées de façon indélébile. La vie de Pauline de Gercourt, jeune orpheline appartenant à l'aristocratie de Saint-Domingue est déterminée par l'espace dans lequel elle s'inscrit[20]. Le début de la nouvelle en pose les caractéristiques et valeurs fondamentales en associant « ces climats brûlants » à l'avidité commerciale des planteurs qui s'adonnent à l'« horreur » et à la pratique barbare de l'esclavage. La jeune fille, richement dotée, attire les

---

17 *Ibid.*, II, p. 242.

18 Le journal manuscrit, écrit dès le retour du voyage, n'en parle pas, ce qui peut laisser croire à un développement romanesque lors de la réécriture du voyage.

19 Madame de Staël (1766-1817), *Histoire de Pauline.* Texte composé (avec deux autres nouvelles), de l'aveu de l'auteur, vers ses vingt ans, soit autour de 1786, et publié en 1795 avec l'*Essai sur les fictions* et un texte en vers, *Epître au malheur ou Adèle et Edouard,* « écrite sous la tyrannie sanglante qui a déchiré la France » (la Terreur), dans le *Recueil de morceaux détachés*, Lausanne, Durand, Ravanel et Cie, 1795. Nos citations proviennent de l'édition récente donnée par Martine Reid : Mme de Staël, *Trois nouvelles,* Gallimard, 2009, qui réunit *Mirza ou Lettres d'un voyageur ; Adélaïde et Théodore,* et *Histoire de Pauline*.

20 Avant la Révolution, Saint-Domingue est la plus prospère des possessions françaises d'outre-mer grâce à ses plantations de café et de canne à sucre et à ses nombreux esclaves.

convoitises d'un négociant auquel son tuteur inconséquent la sacrifie alors qu'elle n'a que treize ans :

> Il s'était marié, parce qu'il avait, dans ce moment, besoin d'une grande somme d'argent pour faire un achat considérable de nègres, et que la dot de Pauline lui en fournissait les moyens[21].

Ce mariage, qui évacue d'emblée l'amour, intègre la jeune femme au circuit et aux valeurs de l'esclavage. C'est le début d'une descente aux enfers : la passion amoureuse y trouve un terreau de choix dans ce contexte où les valeurs marchandes ont triomphé de l'humain.

Délaissée par son époux, tout entier engagé dans ses activités lucratives (plantations, commerce et voyages), elle est la proie d'un libertin, qui, ne pouvant la séduire directement, la corrompt en la poussant dans les bras de son cousin Théodore. Mais celui-ci l'ayant abandonnée, elle se laisse aller « sous le ciel ardent de la ligne, dans la solitude et le désespoir[22] ». C'est là que le libertin réapparaît pour cueillir sa proie (de quatorze ans, et veuve[23]). La jeune Pauline est finalement sauvée par une « mère » providentielle qui l'emmène en France, prend en charge son éducation négligée, fait d'elle une femme accomplie et vertueuse qui finit par trouver difficilement le bonheur. Mais le passé, qu'elle a tenu secret sur les conseils de sa protectrice, ressurgit et condamne la jeune femme au malheur, à la folie et à la mort.

L'île tropicale est marquée du sceau de la perversion : le climat, l'absence de la mère, la démission du père, l'éducation et les mœurs relâchées, font de la jeune fille une proie idéale des passions malsaines. Dans ce lieu où l'on pratique le commerce et l'exploitation des hommes, la femme est aussi objet d'échange et de plaisir à la merci d'une gent masculine imbue de son pouvoir. Contrairement à Fanchon, Pauline n'a pas de prise sur son destin. Elle semble être le jouet d'une fatalité qui ne l'épargne un moment que pour mieux la rattraper. Elle traîne après elle un sentiment de déréliction et de culpabilité. L'île choisie n'est sans doute pas anodine, elle qui se trouve, au moment de la publication, en pleine insurrection et au cœur d'un questionnement sur la liberté[24]. Les positions de l'auteur concernant la question de l'esclavage se situent dans une tradition familiale, initiée par son père[25].

---

21 STAEL G. de, *op. cit.*, p. 74.

22 *Ibid.*, p. 83.

23 Son époux disparaît, de retour de la Jamaïque, dans un naufrage en lui laissant toute sa fortune.

24 L'insurrection éclate dans la nuit du 22 au 23 août 1791 dans la colonie française des Antilles : les esclaves noirs et les affranchis revendiquent la liberté et l'égalité des droits avec les citoyens blancs.

25 Jacques Necker, ministre de Louis XVI, dénonce dans son discours aux États généraux de Versailles le 5 mai 1789 les méfaits de la traite : « Un jour viendra peut-être, Messieurs, où [...] vous jetterez un regard de compassion sur ce malheureux peuple dont on a fait tranquillement un barbare objet de trafic ; sur ces hommes semblables à nous par la

Mme de Staël tisse subtilement dans cette nouvelle de jeunesse les fils de la difficile liberté féminine, un de ses chevaux de bataille, à ceux de l'esclavage, qu'elle traite dans une autre de ses nouvelles du même recueil, *Mirza ou Lettre d'un voyageur*[26]. La fatalité est tout intériorisée dans ce personnage féminin, épris d'idéal mais pris dans le « fatal entraînement des fautes » qu'évoque l'*Essai sur les fictions.* « Otez de mon cœur les souvenirs qui me dégradent[27] » supplie Pauline, poursuivie par un passé qui la hante malgré son retour à la vertu. Ce passé ne peut s'anéantir que dans la mort par laquelle, se rachetant – la connotation économique du terme double bien ici les notions d'expiation et de rédemption – elle accède à l'estime de soi, à la dignité et à l'amour.

D'un bout à l'autre du siècle, les textes mettent en scène deux héroïnes au caractère et au destin contrastés qui reflètent sans doute l'optimisme ou le pessimisme de leurs auteurs tout autant que les espoirs mis dans l'aventure coloniale et le constat de ses dérives. La Fanchon de Challe revendique sa part de bonheur dans la liberté d'agir et de se déplacer qu'elle se donne ; Pauline lutte pour une vertu à recouvrer sous les décombres de l'exploitation de la femme et de l'homme par les hommes.

Les îles de l'océan Indien

À l'époque de la parution des textes, dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, les îles de l'océan Indien sont sans doute moins fréquentées, moins connues et moins présentes dans la fiction que leurs sœurs de l'espace caraïbe. C'est surtout à partir de Madagascar que s'est développé un imaginaire fictionnel comme l'ont montré Jean-Michel Racault et Marie-Françoise Bosquet[28]. Il y a, à part le fameux *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, assez peu de textes de fiction associant dans la zone la présence de femmes dans un cadre insulaire. Celles-ci sont cependant bien présentes

---

pensée, et surtout par la triste faculté de souffrir ; sur ces hommes cependant que, sans pitié pour leurs douloureuses plaintes, nous accumulons, nous entassons au fond d'un vaisseau, pour aller ensuite à pleines voiles les présenter aux chaînes qui les attendent. » Sa fille, Germaine Necker, éprise de justice sociale, participe à la réflexion sur l'abolition et sur les solutions économiques à mettre en place.

[26] STAEL G. de, *Trois nouvelles, op. cit.* L'intrigue de *Mirza ou Lettres d'un voyageur* est située dans l'île de Gorée au large du Sénégal et contient un beau portrait de femme et d'amante à qui la passion donne une éminente dimension.

[27] *Ibid.*, p. 99.

[28] RACAULT J.-M., « Les premières tentatives coloniales à Madagascar (XVIIe-XVIIIe siècles) : échos dans la fiction », DODILLE N., (dir.), *Idées et représentations coloniales dans l'océan Indien,* PUPS, 2008, p. 285-298 ; BOSQUET M.-F., « Un projet utopique de peuplement : *La Relation de l'isle imaginaire* de Mlle de Montpensier », *ibid,* p. 299-312.

dans les îles des textes que nous étudions. La colonie de l'île inconnue n'est pas envisageable sans sa fondatrice Eléonore, objet d'un véritable culte de la part de son époux ; les seules habitantes de l'île des Plumes sont des femmes, totalement ignorantes de l'existence du sexe opposé.

Eléonore et l'île inconnue

L'Isle inconnue ou Mémoires du chevalier Des Gastines de Guillaume Grivel est un long roman publié en 6 tomes de 1783 à 1787 qui raconte les aventures du Chevalier des Gastines et d'Eléonore d'Aliban, fondateurs d'une communauté florissante sur une île de l'océan Indien. Les repères sont volontairement flous afin de jouer le jeu du secret stratégique. Une note de l'Editeur précise que « l'île est située au-delà de l'Equateur et près du tropique du Capricorne[29] » mais la Préface, qui reprend le *topos* du manuscrit trouvé, place la découverte de ce dernier dans une île proche des Moluques où se seraient aventurés les insulaires de la colonie. Le choix d'un océan Indien aux limites élargies s'inscrit dans le mouvement d'exploration des terres australes qui effectue un tournant décisif dans les dernières décennies du siècle, le mythe d'un vaste continent austral s'étant effrité sous le coup des explorations scientifiques (avec Wallis, Cook et Bougainville, notamment[30]). Saméa, le nom de l'île où les navigateurs de la colonie utopique ramènent les Indiens naufragés, dans le chapitre XLVII du tome 5, renvoie même aux îles polynésiennes de Samoa, visitées par Bougainville en 1768[31]. C'est dire l'élargissement de cet imaginaire de l'espace indianocéanique chez Grivel. L'auteur, s'amusant à abolir les limites entre fiction et réalité, évoque Cook[32] dans sa préface de 1784, disant qu'il a tenté de retracer la route qui mène à l'île inconnue pour la transmettre au navigateur anglais, mais que la mort de ce dernier a arrêté – heureusement – son projet. Il fait ainsi volte-face par l'aveu de son choix de maintenir le secret sur la

---

29 GRIVEL G., *op. cit.*, Chap. IV, p. 44.

30 Voir à ce propos, RACAULT J.-M., « Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique », LETOUBLON F., (dir.), *Impressions d'îles,* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1996, p. 247.

31 Bougainville les baptise du nom d'« îles des Navigateurs ».

32 James Cook (1728-1779), 3 voyages de circumnavigation [premier voyage : 1768-1771] : *Journal d'un voyage autour du monde en 1768, 1769, 1770, 1771... (par Cook, Banks et Solander)* traduit de l'anglais par M. de Fréville, Paris, Saillant et Nyon, 1772 ; [deuxième voyage : 1772-1775] : *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde, fait sur les vaisseaux du roi l'*Aventure *et la* Résolution *en 1772, 1773, 1774 et 1775, écrit par Jacques Cook, ... dans lequel on a inséré la relation du capitaine Furneaux et celle de MM. Forster.* Traduit de l'anglois (par J.-B.-A. Suard) ; [troisième voyage : 1776-1779] : *Troisième voyage de Cook, ou Journal d'une expédition faite dans la mer Pacifique du sud et du nord en 1776, 1777, 1778, 1779 et 1780*, traduit de l'anglois, Paris, Pissot, 1782. In-8°, X-508 p., pl. et carte.

localisation afin d'assurer la paix de sa colonie et de la protéger d'éventuels colonisateurs : on voit ici tout le paradoxe lié à l'utopie coloniale. L'utopie jongle avec la réalité d'une cartographie et d'une description du monde austral qui prend de plus en plus un caractère scientifique.

L'histoire démarre, conformément aux canons du genre utopique, sur une tempête en pleine mer. Le navire qui transporte Eléonore d'Aliban vers le fiancé choisi par son père, qu'elle doit épouser au Bengale, fait naufrage et le Chevalier Des Gastines, amoureux d'elle et qui l'a suivie sur le bateau, fait tout pour la sauver. Ils se retrouvent seuls survivants sur une île difficile d'accès. Grâce à une progéniture nombreuse (vingt-trois enfants : douze filles et onze garçons) et à des relations nécessairement incestueuses entre les enfants, une petite communauté laborieuse s'établit progressivement sur l'île. Les fondateurs vont la doter d'une constitution de type physiocratique fondée sur une économie agricole et un modèle patriarcal. Il s'agit en réalité de la mise en application des principes économiques, politiques et éducatifs que l'auteur a développés ailleurs dans des ouvrages ou des articles de l'*Encyclopédie méthodique*.

Dans la préface de l'édition de 1787 chez Charles Garnier[33], l'auteur répond aux critiques qui lui reprochent d'avoir fait une imitation de *Robinson Crusoé*, en expliquant la différence entre l'ouvrage de Defoe et le sien, dans leurs buts et dans leur démarche. *Robinson Crusoé* propose, dit-il, une hiérarchie maître/esclave inacceptable même sur une île déserte ; avec deux personnes de même sexe dans cette situation, aucune chance de développement n'est possible : « Des Gastines devait avoir une compagne qui le rendît père d'une nombreuse postérité [...] Gastines est dans son île avec une aimable compagne[34]. » Le héros de Defoe, d'après Grivel, ne peut qu'attirer la pitié du lecteur ; il veut montrer quant à lui une scène consolante : « à chaque pas, l'heureux couple avance dans ses grands desseins[35] ». En substituant au couple Robinson/Vendredi le Chevalier et Eléonore, il dit reconstituer l'histoire de l'humanité en retrouvant l'Age d'or. L'histoire de Gastines est,

> [...] le modèle de l'amour innocent, le modèle de l'amour conjugal, le modèle du gouvernement domestique, le modèle d'une parfaite éducation, le modèle des bonnes mœurs, le modèle d'un peuple agricole, le modèle de la société civile[36].

---

33 GARNIER C., *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, *op. cit.*

34 GRIVEL G., *op. cit.*, p. IX. Bernardin de Saint-Pierre exploite la même situation de la robinsonnade d'un couple dans *Histoire de l'Indien,* tout comme Morelly dans *Naufrage des îles flottantes, ou la Basiliade,* poème héroïque en 14 chants, Messine (Paris), 1753, 3 vol. On retrouve chez Morelly le thème de l'inceste créateur.

35 *Ibid.*, p. X.

36 *Ibid.*, p. XI.

Le texte se propose de refaire le monde tel qu'il aurait dû être, en remontant aux origines.

La sexualité et la maternité sont au cœur des préoccupations concernant le sexe féminin. Le premier accouchement d'Eléonore est l'occasion de développements sur l'allaitement, ses risques, la façon de les prévenir. Grivel se situe dans la perspective de Rousseau dans sa démarche vers les origines comme sur le rôle des femmes et l'éducation des enfants : la façon de les élever, leurs vêtements, leurs occupations. Toute contrainte, toute gêne leur sont évitées. L'éducation des trois premières années est négative : on écarte ce qui peut leur nuire, on prévient leurs besoins. Mais il s'agit aussi de les endurcir, de les prémunir contre la crainte, l'impatience, la douleur ; de les armer contre les préjugés et les fausses opinions, etc.

Eléonore est présentée comme épanouie dans son rôle de femme et de mère. C'est elle qui dirige les premiers sentiments comme les premières connaissances des enfants. Ceux-ci, élevés en plein air, s'adonnent à l'éducation physique mais il est à noter que les activités varient en fonction des sexes : la natation est réservée aux garçons (pour raison de décence selon Eléonore) comme la chasse. Ces enfants affrontent parfois de véritables dangers : la petite Louise se fait enlever par un aigle, Amélie manque de se noyer, etc.

Tout un chapitre est consacré au caractère des enfants, très différents les uns des autres. Mais les filles sont en général aimables, douces, soumises, sensibles et réservées ; elles s'en remettent à leurs parents pour le choix de leur frère-époux. La jalousie, la haine existent dans cette société utopique : une rivalité éclate dès la première union, entre deux frères, pour la possession de l'aînée, Adélaïde, ce qui va provoquer la fuite du frère rejeté vers une zone inconnue de l'île, occasion de nouvelles péripéties.

Les frères et sœurs sont appariés par les parents selon leurs tempéraments, mais la nature elle-même devance les vues des géniteurs. La sexualité précoce dans les pays chauds, traditionnellement relevée par les voyageurs, surprend ainsi le chevalier et son épouse la première fois. Une note de l'éditeur[37] rappelle que « dans ce climat, les femmes sont nubiles à neuf ans ; et à douze, le corps de l'homme a d'ordinaire toute la grandeur qu'il doit avoir ».

Mais force est de constater que le rôle de la femme se cantonne au domestique et à la procréation. Si Eléonore est célébrée comme fondatrice de la colonie à l'égal de son époux, sa descendance féminine s'efface rapidement au profit des fils. Ceci se vérifie sur les « Monuments élevés aux Bienfaiteurs de l'île » qui ne gardent pas trace des filles. « L'effacement du féminin, quel que soit son processus, n'est jamais aussi sensible que dans les utopies qui reproduisent l'organisation patriarcale » constate Marie-

37 *Ibid.*, tome 1, p. 159.

Françoise Bosquet[38]. C'est bien le cas ici : l'élément féminin est plutôt instigateur de troubles, entraînant des rivalités entre prétendants. Qu'en est-il dans une île réservée aux femmes, qu'on a pensée imaginée par une femme, Fanny de Beauharnais ?

Femmes emplumées et femmes chevelues de l'île des Plumes

La *Relation très véritable d'une île nouvellement découverte*[39] est une utopie fantaisiste et légère – plutôt déroutante - qui relève du divertissement mondain. L'histoire est celle du Chevalier de l'Etoile, un jeune homme de vingt ans, féru de sciences et ayant le goût des langues, qui s'embarque pour les Grandes Indes à la rencontre des bramines. Ce détail inscrit le récit dans la vogue de l'indologie, très active dans la deuxième moitié du siècle. Le jeune homme emporte avec lui une caisse avec du matériel et un globe aérostatique. Là encore, on saisit le clin d'œil non seulement au goût pour la science et l'expérimentation mais plus précisément à une mode qui débute le 4 juin 1783 avec le lancement du ballon des frères Montgolfier. Le jeu mondain s'institue autour d'éléments d'actualité qui suscitent l'engouement du groupe et sont sources de divertissement et de complicité.

Après six mois de navigation, le capitaine fait relâche dans une île. Pendant que tous se rafraîchissent, le Chevalier expérimente son globe aérostatique : le ballon s'envole alors sous les yeux admiratifs de l'équipage rapidement perdu de vue. Le moyen d'entrer en utopie s'éloigne du traditionnel naufrage pour reprendre celui de la voie des airs, mis en œuvre peu de temps auparavant par Restif de la Bretonne[40]. Le chevalier se retrouve au-dessus d'une île entourée d'immenses rochers et se pose dans ce pays présenté comme un véritable *locus amoenus*.

Mais il découvre avec stupéfaction qu'il se trouve dans une île où vivent exclusivement des femmes ignorantes de l'existence d'un autre sexe. La rencontre et les premiers échanges donnent lieu à une suite de situations et de propos cocasses. Le chevalier est non seulement pris pour une femme mais pour une femme du peuple, à cause de ses cheveux. L'île a en effet une organisation hiérarchique fondée sur la naissance et le physique : les cheveux, attributs des femmes du peuple, sont dédaignés des grandes dames

---

38 BOSQUET M.-F., *Images du féminin dans les utopies françaises classiques,* Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 424.

39 *Relation très véritable d'une île nouvellement découverte, Le Somnambule : œuvres posthumes en prose et vers où l'on trouve l'histoire générale d'une Isle très-singulière, découverte aux Grandes Indes en 1784, op. cit.*, p. 48-73. Nos références sont données dans cette édition et seront mentionnées sous l'attribution à Fanny de BEAUHARNAIS.

40 Restif de la Bretonne (1734-1806), *La Découverte australe, par un homme volant, ou le Dédale français,* 1781. Le héros, Victorin, enlève Christine par la voie des airs pour la transporter sur le Mont-Inaccessible.

et de la reine de l'île, Céleste, dont tout le système pileux est remplacé par des plumes. Le jeune homme apprend que dans l'île, la jeunesse est presque éternelle, que les habitantes en sont renouvelées de mille ans en mille ans par évaporation, que la souveraine naît de l'œuf d'un phénix, les grandes dames de celui d'un oiseau rare :

> Nous autres femmes destinées à leur obéir, lui explique une chevelue, nous sortons, dit-on, des œufs de certaines chenilles velues, d'où naissent ces grands vilains cheveux qui indiquent la classe du peuple[41].

On apprend également que parmi les femmes du peuple, il y a des distinctions : les filles aux « cheveux noirs et crêpés » par exemple, sont affectées aux ouvrages qui demandent de la force.

Le chevalier, attiré par Céleste, la belle souveraine, quoique quelque peu réticent face à son âge (six cent cinquante ans) découvre peu à peu la faille de cette société : l'ennui, la longueur du temps, accentué pour les grandes dames.

La communication se fait aisément entre l'étranger et les autochtones qui répondent spontanément dans la langue dans laquelle on s'adresse à elles, français, anglais ou espagnol. Mais malgré ces compétences linguistiques étonnantes, il y a des notions que les habitantes de l'île ne peuvent concevoir : le bonheur, le plaisir, la peine. Ces mots sont inconnus, tout comme ce qu'ils signifient. Le discours du chevalier sur l'inconstance de ses compatriotes françaises en matière de mode éveille l'envie de la reine : « J'adopterais volontiers cet usage ; car toujours la même chose, cela rend la vie bien longue[42]. » On comprend que le problème essentiel de cette société sans hommes, sans procréation, sans sexualité, est l'ennui et l'uniformité. Inévitablement, le chevalier, voulant expliquer le mot « plaisir » à la reine, en vient à l'y initier concrètement[43].

Céleste, persuadée que le chevalier – venu du ciel – est le fameux phénix attendu pendant mille ans, décide de lui élever un temple comme à un nouveau Dieu. Celui-ci, alors accablé d'adorations, s'ennuie « mortellement » pendant que Céleste elle-même « le trouve de moins en moins

---

41 BEAUHARNAIS F. de, *op. cit.*, p. 61-62. On notera le jeu de mots rapprochant l'origine génétique et la productivité linguistique, de « chenilles velues » à « cheveux ».

42 *Ibid.*, p. 65.

43 L'*Esprit des journaux français et étrangers par une société des Gens de Lettres* de mars 1787, très critique à propos du texte, qualifié de « turlupinade » et de « conte invraisemblable », relève l'indécence de ce détail. Le *Journal général de France* du samedi 17 juin 1786 (n° 72, p. 285) s'était montré lui aussi sévère dans sa notice sur le texte : « Il faut que l'Auteur, ainsi qu'une infinité de Gens de lettres, apprennent que l'*allégorie*, dont on ne saurait pénétrer le sens, est privée de son effet, et conséquemment, le but est manqué : c'est de l'esprit perdu. [...] Nous le demandons au père de cette fiction, quel en peut être l'objet ? »

phénix[44] ». Sous prétexte d'offrir un spectacle aux dames, il apprête son ballon, et explique rapidement les raisons de son départ : le plaisir qui dure perd de son prix ; mais il promet d'envoyer aux insulaires des phénix comme lui[45].

L'île des Plumes est donnée comme proche de Bourbon, ainsi que le laissent entendre la question et la réponse du narrateur au moment où le chevalier perd de vue ses compagnons de voyage :

> On me demandera peut-être ce que devint la frégate ? Elle se rendit probablement à l'île Bourbon ; mais comme je n'en suis pas sûr, je ne puis l'affirmer, ne voulant offrir à mes lecteurs que la pure vérité et des faits avérés[46].

À la fin de l'histoire, c'est bien à Bourbon qu'il les retrouve avant de rentrer à Paris :

> En moins d'un quart d'heure, le ballon s'élança au-dessus des plus hautes montagnes, et le vent étant favorable, le chevalier se trouva au-dessus de l'île de Bourbon où il descendit le plus heureusement du monde[47].

Ce choix de Bourbon, tout anecdotique qu'il peut être, ne laisse pas de nous interroger. Prétexte et effet de mode sans doute, puisqu'à part le nom, il n'y a rien qui relève d'une réalité géographique ou historique précise. L'auteur insiste cependant sur cette localisation dans les Mascareignes dès la page de titre, qui donne une double adresse d'éditeur : « À l'Isle de France, et se trouve à Paris, P-Fr Didot le jeune, Imprimeur de Monsieur ». La première adresse, aussitôt rectifiée, relève là encore du jeu mondain. Mais le mystère demeure quant à la raison de cette localisation indianocéanique venant de la comtesse de Beauharnais. Chose étonnante, on retrouve une formulation identique de l'adresse dans *Le Comte de Tersane,* attribué à Pierre Didot[48] ; et surtout la précision apportée par la suite du titre, *histoire presque véritable, par l'auteur de Cléomène et du Somnambule*[49], laisse planer un doute sur l'auteur de la *Relation très véritable d'une île nouvellement découverte*. La salonnière amie de Dorat ? L'imprimeur qui se mêle d'écrire ? Le fait que l'île de France possède effectivement une presse,

---

44 BEAUHARNAIS F. de, *op. cit.*, p. 68.

45 Une note finale précise : « La société des Illuminés fait, dans ce moment, armer une frégate et propose une souscription pour envoyer une colonie de jeunes militaires à l'île des Plumes. On doit tout attendre d'une société si éclairée » (*ibid.*, p. 73).

46 *Ibid.*, p. 52-53.

47 *Ibid.*, p. 73.

48 Pierre Didot (1761-1853), auteur et éditeur de poésies et de fables et fils aîné de l'imprimeur François-Ambroise Didot auquel il succède en 1789.

49 *Le Comte de Tersane, histoire presque véritable, par l'auteur de Cléomène et du Somnambule,* A l'Isle de France et se trouve à Paris, P-F Didot, 1787.

installée en 1767[50], a-t-il une quelconque incidence sur ce détail, tout comme les relations de Bernardin de Saint-Pierre et de la famille Didot ?

Cette utopie extravagante résiste en tout cas à l'interprétation, d'autant plus que s'y mêlent des considérations ésotériques sur le magnétisme animal, l'état de veille ou de sommeil – qu'annonce d'ailleurs le titre du recueil renvoyant aux visions et aux songes.

On peut y lire une variation sur l'inconstance, mâtinée d'une dose de libertinage, à partir d'un point de vue masculin. La reprise du fantasme de l'île des femmes, déjà exploré par Rustaing de Saint-Jorry dans *Les Femmes militaires* (1735) ou par Marivaux dans *La Colonie* (1750) se conclut ici sur la fuite du héros dans son monde de référence et la perspective d'un peuplement mixte, plus conforme aux normes traditionnelles.

Le conte semble peu révolutionnaire, peu revendicatif concernant la condition des femmes ou les relations entre les sexes et colle assez mal avec une Fanny de Beauharnais défendant le statut des femmes-auteurs, recevant dans son salon des personnages comme Olympe de Gouges ou écrivant elle-même une *Epître aux Femmes* où elle déclare : « Mesdames, vous savez combien je hais le sexe plus amant qu'ami du nôtre ; je crois l'avoir suffisamment prouvé dans mon *Epître aux hommes*[51]. » À moins de lire dans la fuite de ce héros trop adulé, dont le sexe et les valeurs sont ignorés, le résultat d'une prise de conscience du caractère insupportable d'une vie entièrement vouée à l'amour de l'autre dont on sent la défection et l'incompréhension ? Autrement dit, le chevalier pourrait figurer l'homme-objet qui s'ennuie de son enfermement dans un rôle qui l'insupporte, expérience inversée visant à révéler une vérité. Le lecteur reste perplexe devant ce conte allégorique qui n'est pas sans présenter quelques inconséquences.

Ces textes de l'espace indianocéanique se situent tous deux du côté de l'utopie, que celle-ci relève du rêve politique ou de la rêverie éveillée d'un monde autre et quelque peu loufoque. Il s'agit de refaire le monde sur le mode sérieux dans le cas de Grivel, qui procède à une application fictionnelle des thèses qu'il défend dans ses écrits. Cette expérimentation montre la possibilité d'une société fondée sur d'autres principes que ceux de l'univers de référence, la France de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. La femme, pièce maîtresse dans l'origine de ce monde, s'efface cependant au profit de

---

50 Le premier journal de l'océan Indien intitulé *Annonces, Affiches et Avis Divers pour les Colonies des Isles de France et de Bourbon* paraît le 13 janvier 1773, imprimé à l'Imprimerie Royale à Port-Louis. Ce journal a pu paraître grâce à deux hommes, l'ingénieur machiniste Pierre Saunois et l'intendant Pierre Poivre. Le journal disparaîtra en décembre 1790.

51 *Préface à L'Ile de la Félicité ou Anaxis et Théone, poème philosophique en trois chants, précédé d'une Epitre aux femmes : par Madame Fanny Beauharnais, Auteur de l'Epître aux Hommes ; et suivi de quelques poésies fugitives*, chez Masson, An IX de la République (1800-1801), p. 5.

l'élément masculin qui prend en main le devenir de la colonie. L'île des Plumes, quant à elle, reste dans une zone indécidable mais proche de la dystopie : le fantasme de l'île exclusivement féminine n'a rien d'idéal, ni pour les femmes qui y habitent, ni pour l'homme qui y débarque.

Que retenir au terme de ce parcours où l'on a croisé les problématiques de la femme et de l'île dans les deux espaces, caraïbe et indianocéanique ? Une différence de traitement d'abord saute aux yeux dans ces textes : si l'espace caraïbe est dans l'affrontement des problèmes réels, autour de l'aventure coloniale, l'océan Indien est plutôt un lieu d'expérimentations tantôt rationnelles tantôt irrationnelles. On peut s'interroger sur ce qui justifie cette différence de traitement : un espace circonscrit, l'autre ouvert aux possibles ?

Les îles antillaises sont le lieu d'une interrogation et de variations sur les notions de vice et de vertu attachées au destin féminin dans un contexte d'aventure coloniale entachée de mercantilisme et d'esclavagisme. Les intrigues liées à l'océan Indien, imaginées peu avant la Révolution, amorcent une réflexion économique, politique ou sociale sur le mode hypothétique et fictionnel. Michel Gilot oppose aux « grandes rêveries quasi-continentales » de Foigny, Veiras ou Tyssot de Passot de la fin du siècle précédent, les îles du XVIIIe siècle qui « ont suscité des rêveries plus modestes, simplement réformatrices[52] ». Dans le sérieux un peu guindé de l'île inconnue comme dans la frivolité de l'île des Plumes, la question de la femme et de son statut reste posée dans toute son acuité.

Bibliographie

BEAUHARNAIS F. de, (attribué à), *Relation très véritable d'une île nouvellement découverte parue dans Le Somnambule : œuvres posthumes en prose et vers où l'on trouve l'histoire générale d'une Isle très-singulière, découverte aux Grandes Indes en 1784*, A l'Isle de France, Paris, P-Fr Didot le jeune, Imprimeur de Monsieur, Quai des Augustins, 1786.

BEAUHARNAIS F. de, *L'Ile de la Félicité ou Anaxis et Théone, poème philosophique en trois chants, précédé d'une Epitre aux femmes : par Madame Fanny Beauharnais, Auteur de l'Epître aux Hommes ; et suivi de quelques poésies fugitives*, Paris, Masson, An IX de la République (1800-1801).

BOSQUET M.-F., *Images du féminin dans les utopies françaises classiques*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

—, « Un projet utopique de peuplement : *La Relation de l'isle imaginaire* de Mlle de Montpensier », DODILLE N., (dir.), *Idées et représentations coloniales dans l'océan Indien,* PUPS, 2008, p. 299-312.

52 GILOT M., « Des îles et des hommes au XVIIIe siècle », LÉTOUBLON F., (dir.), *Impressions d'îles,* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1996, p. 83.

CHALLE R., *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales, Par une escadre de six vaisseaux commandés par M. Du Quesne, depuis le 24 février 1690 jusqu'au 20 août 1691, par ordre de la Compagnie des Indes orientales*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel, 1721. Réédition DELOFFRE F., et MENEMENCIOGLU M., (éds.), *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales (1690-1691),* Paris, Mercure de France, 1983, 2 vol.

—, *Les Illustres Françaises,* DELOFFRE F., CORMIER J. (éds.), Genève, Droz, 1991.

—, *Journal du voyage des Indes orientales A Monsieur Pierre Raymond, suivi de la Relation De ce qui est arrivé dans le royaume de Siam en 1688*, POPIN J. et DELOFFRE F. (éds.), Genève, Droz, 1998.

DIDOT, P., (attribué à), *Le Comte de Tersane, histoire presque véritable, par l'auteur de Cléomène et du Somnambule*, A l'Isle de France, Paris, P-F Didot, 1787.

DORIGNY M., « Réalités de l'esclavage et de la traite dans l'océan Indien à l'époque de Bernardin de Saint-Pierre », RACAULT J.-M., MEURE C et GIGAN A. (dir.), *Bernardin de Saint-Pierre et l'océan Indien,* Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 37-57.

GARNIER C., *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, À Amsterdam et se trouve à Paris, rue et hôtel Serpente, 1787 [tomes septième-neuvième].

GILOT M., « Des îles et des hommes au XVIIIe siècle », LÉTOUBLON F., (dir.), *Impressions d'îles,* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1996, p. 79-92.

GRIVEL G., *L'Isle inconnue ou Mémoires du Chevalier des Gastines, Recueillis et publiés par M. Grivel, des Académies de Dijon et de La Rochelle,* A Paris et se trouve à Bruxelles, chez B. Le Francq, Imprimeur-Libraire, rue de la Magdelaine, 1784 [tomes premier-quatrième, en 4 vol.].

—, *L'Isle inconnue, ou Mémoires qui font la suite de ceux du Chevalier des Gastines, Recueillis et publiés par M. Grivel, des Académies de Dijon, de La Rochelle, de Rouen, de la Société philosophique de Philadelphie, etc.,* A Paris, chez Moutard, 1787 [tomes cinquième-sixième, en 2 vol.].

RACAULT J.-M., « Les premières tentatives coloniales à Madagascar (XVIIe-XVIIIe siècles) : échos dans la fiction », DODILLE N., (dir.), *Idées et représentations coloniales dans l'océan Indien,* PUPS, 2008, p. 285-298.

—, « Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique », LETOUBLON F., (dir.), *Impressions d'îles,* Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1996, p. 247-258.

STAEL G. de (1766-1817), *Histoire de Pauline,* dans *Recueil de morceaux détachés*, Lausanne, Durand, Ravanel et Cie, 1795. Réédition REID M., (éd.), *Trois nouvelles,* Gallimard, 2009.

Archives et genre : la place de la femme dans la correspondance des autorités de l'île de France au temps de la Compagnie des Indes, des débuts de la colonisation jusqu'à la fin du gouvernement de La Bourdonnais (1714-1746)

Philippe Le Treguilly
Université de La Réunion

Cette étude a pour point de départ la correspondance des autorités de l'île de France adressée à leur hiérarchie en métropole, conservée dans la sous-série coloniale C^4 des Archives nationales. Les 18 articles (seize registres et deux cartons) qui concernent la période de la Compagnie, c'est-à-dire les années 1714 à 1766, ont fait l'objet d'une saisie numérique dans le cadre des travaux de master des étudiants de l'université de La Réunion, qui débouchera à terme sur un instrument de recherche en ligne. Il s'agissait donc de balayer cette édition numérique avec des mots clefs pertinents. La place de la femme dans la correspondance officielle étant à la mesure du rôle restreint que les administrateurs de la Compagnie, reflets de leur époque, voulaient bien lui accorder, la recherche pouvait *a priori* tendre vers l'exhaustivité. Avec cette réserve que l'abondance des mots clefs évoquant le genre féminin, avec en sus toutes les variantes abréviatives ou orthographiques, compliquait la tâche : les informations recueillies étant par ailleurs plus nombreuses que prévu, nous avons limité nos investigations à la période 1714-1746, correspondant aux registres C^4 1 à C^4 5, sauf rares exceptions. Nous ne développerons pas ici les données quantitatives obtenues à partir des mots clefs, d'un intérêt relatif, un seul document pouvant rassembler la plupart des occurrences d'un mot, pour privilégier le recensement des thèmes intéressant notre recherche, exemples à l'appui.

La femme instrument de la colonisation

Les débuts de la colonisation sont affaire d'hommes : marins, soldats, ouvriers. Mais leur passage aux Mascareignes coûte cher à la Compagnie, et

trop souvent ils demandent à rentrer en France à la fin de leur contrat, ce qui coûte encore un passage. L'idée fait son chemin que si ces hommes avaient femmes et enfants ils hésiteraient beaucoup moins à rester, d'où une stratégie de regroupement familial ou de mariage sur place en important des femmes. Lenoir, nommé gouverneur à Pondichéry, passant à l'île de France en 1726, avait bien analysé la situation : « Si vous y envoyez des ouvriers et quelques femmes ou filles qu'ils puissent épouser, il se formera des habitans[1]. » Dix ans plus tard, La Bourdonnais, gouverneur général des Mascareignes de 1735 à 1746, tient le même langage : « Facilités le passage aux femmes de ceux qui sont icy, en outre envoyés nous des filles engagées, et surtout des enfans de l'hôpital des deux sexes[2]. »

Controverse sur les femmes de militaires

Les militaires en garnison à l'île de France ont droit d'avoir femmes et enfants. Des esprits chagrins estiment cependant qu'amollis par la vie de famille, ils vont perdre leurs qualités de guerriers. D'autres pensent que ces femmes sont une charge pour la Compagnie. Les Dames Zilvaiguer[3] sont ainsi mentionnées sous un angle comptable au titre des bouches inutiles par Duval de Hauville, second du gouverneur de Nyon :

> Je fais donner icy aux officiers suisses, à Madame et Mademoiselle Zilvaiguer, et au Sr Ballard[4], une livre de farine chacun pour leur ration, n'y ayant bientost plus de ris pour le reste de la troupe. Comme vous n'avez, Monsieur, donné aucuns ordres pour les rations des femmes et filles d'officier et de soldat, on a tousjours continué à leur donner, quoyqu'elles ne rendent aucun service à la Compagnie[5].

On retrouve la même argumentation chez Merville de Saint-Rémy : « C'est affamer l'isle que d'y envoyer des soldats mariés et enfans, n'étant propre à rien, qu'à mener une vie débordé et commode ; quelque femme d'ouvriers en font de même[6]. » Mais le concept qui l'emporte est bien celui du soldat futur colon, qui prendra une habitation avec femmes et enfants.

---

1 C^4 1, Lenoir à la Compagnie, 28 sept. 1726.

2 C^4 2, La Bourdonnais à la Compagnie, 20 mars 1737.

3 Jean-Jacques Zilvaiguer (1686-1736), second lieutenant de la compagnie suisse de Beugnot, arrivé sur l'île en 1722. Il épousa Anne-Marguerite Schott la même année (Toussaint, *Dictionnaire de biographie mauricienne*).

4 Ballard (1700-1728), chirurgien engagé comme médecin de la compagnie suisse de Beugnot, arrivé à l'île de France en 1722. (Toussaint, *op. cit.*, p. 447).

5 C^4 1, Duval de Hauville à Nyon, 18 janvier 1723.

6 C^4 1, Merville de Saint-Rémy à Monseigneur, 17 mars 1731.

La Compagnie paye le passage

Le regroupement familial n'est pas de plein droit, mais quand la Compagnie est satisfaite d'un agent, elle a tout intérêt à financer le voyage de la famille restée en France :

> Mathurin Heano, tailleur de pierres et maçon, bon ouvrier, demande le passage de sa femme et cinq enfants. Nous croyons, Messieurs, que l'établissement de cette famille dans notre isle sera avantageuse à la colonie[7].

La Compagnie répondit favorablement à cette requête comme l'atteste l'apostille en marge : « Il a esté écrit à Lorient le 10 aoust 1740 pour que les enfans de M^{n} Heano s'embarquent sur les premiers vaisseaux, leur mère estant morte. »

Il arrive cependant que la femme refuse de rejoindre son mari aux îles :

> La Compagnie a accordé le passage gratis à la table à la femme et à l'enfant du Sr Barrière, chirurgien, comme vous l'avés demandé. Elle l'a aussy accordé gratis à la ration à la nommée Périnne Duchesne, femme de Pierre Leclerc, constructeur-mâteur. Elle a fait avertir les autres femmes d'ouvriers et d'habitants pour lesquelles vous luy demandez le passage. Mais elles ne sont point du sentiment de s'embarquer[8].

Faut-il voir dans ce refus la peur d'une traversée parfois mortelle, le désir d'échapper à un mari violent, la volonté de jouir d'une indépendance de fait ? Nos archives ne le disent pas.

Si la Compagnie favorise éventuellement les passages, elle peut aussi veiller aux intérêts des épouses délaissées en métropole :

> La Compagnie ayant fait payer cent livres à la nommée Nicolle Duchesne de Saint-Malo, femme de François Burnel, ouvrier habitant de l'isle de France, sur les représentations qu'elle nous a faittes de ses infirmitez et de son indigence, vous aurez agréable d'en faire faire la retenue sur les gages de cet ouvrier[9].

Importation de femmes indésirables

Si la femme est vécue comme une nécessité, ne serait-ce que pour assumer le peuplement naturel de l'île, encore faut-il en importer qui soient saines. Or la colonie est trop souvent considérée comme un lieu de dépor-

---

7 C^4 4, La Bourdonnais à la Compagnie, 15 janvier 1740.

8 C^4 3, La Compagnie au conseil supérieur de l'île de France, 23 mars 1739, art. 76.

9 C^4 3, La Compagnie au conseil supérieur de l'île de France, 23 mars 1739, art. 64.

tation pour les filles perdues de métropole, ce que regrette un contemporain, Jonchée de La Gollèterie[10] :

> Il est à propos lorsqu'on faira passer des filles de les prendre dans les hôpitaux où on les élève bien, et non pas d'engager des courreuses qui ont toute perdu la colonnie par des maux vénériens qu'ils [*i. e.* elles] ont aporté de France. Le secours d'un médecin et de deux chirurgiens sont nécessaires pour purifier la masse du sang qui y est corrompue, ce qui faira un tort infiny à la génération si on n'y remédie pas promptement[11].

La Compagnie veut donc des épouses pour ses hommes. Mais pas n'importe lesquelles.

La bonne épouse

Le terme épouse revient relativement souvent (13 occurrences dans le seul registre C⁴ 1). L'épouse est envisagée comme femme de son mari plutôt qu'en acteur autonome, ce qui ne signifie pas qu'elle est ignorée de l'administration, surtout lorsqu'il s'agit de ses agents, qui doivent avoir une épouse irréprochable. Le Sieur Le Juge[12] rassure la Compagnie à cet égard :

> Vous voulés bien, Messieurs, que j'aye l'honneur de vous informer de mon mariage qui s'est fait le 6 aoust dernier, l'aprobation générale qu'il a eu me fait espérer qu'il ne vous déplaira pas. Mr David[13] y a donné son consentement avec plaisir et l'a fort aprouvé. J'ay épousé Mad^lle^ de Bouloc, fille unique d'un gentilhomme d'une bonne maison du Languedoc, habitant de cette isle, où il vit de son bien ; il y est aimé et considéré de tout ce qu'il y a d'honestes gens, et y tient la place de capitaine de la bourgeoisie. A l'égard de ma femme, sa sagesse, sa douceur, sa bonne conduite et ses talents pour le ménage, joint à l'estime et à l'amitié de tout le monde qu'elle s'est aquis, est ce qui m'a déterminé à la prendre, et je reconnois touts les jours que j'ay fait une bonne affaire. Je n'entre dans ce détail que pour vous faire connoître, Messieurs, que le mariage que j'ay contracté ne déroge point à la place que j'occupe icy[14].

---

10 Jonchée de La Gollèterie (c. 1680-c. 1736), capitaine des vaisseaux de la Compagnie, qui obtint une concession à l'île de France (Toussaint, *op. cit.*, p. 493).

11 C⁴ 1, « Projet donné à la Compagnie des Indes par Mr Jonché de La Golètrie le 20e avril 1729 pour l'établissement de l'isle de France », art. 3.

12 François-Etienne Le Juge (1710-1766), conseiller au conseil supérieur arrivé à l'île de France le 26 oct. 1746, époux de Brigitte de Bouloc (Toussaint, *op. cit.*, p. 81).

13 Pierre-Félix-Barthélemy David (1711-1795), choisi le 6 mars 1746 pour succéder à La Bourdonnais, arriva à l'île de France le 8 oct. suivant. Il fut relevé par Bouvet en 1752. (Toussaint, *op. cit.*, p. 329.)

14 C⁴ 5, Le Juge à la Compagnie, 28 mars 1748.

On découvre parfois des marques de tendresse. Le Sieur Dumesnil, écrivant à un ami, ajoute ainsi en post-scriptum : « Baisés bien ma femme, je vous la recommande[15]. »

La douleur provoquée par la disparition de l'épouse sincèrement aimée, trouve des échos jusque dans la correspondance administrative. Tel est le cas de Madame de La Bourdonnais, la femme de l'illustre gouverneur. Ce dernier, visiblement très atteint, demande au contrôleur général Orry son rappel en France :

> Les marques de votre protection, dont je vous supplie de m'accorder la continuation, me sont venus dans un tems ou j'avois besoin de consolation, ayant perdu dans le mois de février mon fils aîné, et le neuf de may mon épouse enceinte de huit mois et demy. Ma douleur est d'autant plus vive et continuelle que je suis contrains d'habiter des lieux où tout me rappelle ma perte, ce qui m'a donné une fièvre qui me dure depuis quatre mois, et qui me détruira infailliblement si je n'ay recours à l'absence ; c'est pourquoi je vous supplie, Monseigneur, de me faire accorder un congé de 15 mois pour aller en France[16].

Un ami de la famille, Hargenvilliers, confirme l'affliction du mari :

> Il est dans un chagrin inexprimable de la perte qu'il a faitte cette année de madame son épouse. Je la partage avec luy, il suffit d'avoir connu cette dame pour la regretter, c'estoit un model de vertu[17].

On trouve en revanche peu de compassion pour la défunte chez l'ingénieur Cossigny[18], médisant notoire :

> La nuit du 8 au 9 may dernier, Madame La Bourdonnay mourut dans cette maison sans secours spirituels et temporels, avec des simptômes et des pronostics assés surprennants. Ce fut d'une indigestion de pain chaud fait avec du petit mil de ce pais, enduit de beurre. Elle estoit enceinte de 8 mois[19].

Madame de La Bourdonnais est morte enceinte, mais elle aurait pu tout aussi bien mourir en couche. La mortalité à l'accouchement est rarement évoquée, peut-être parce que si commune à cette époque qu'elle en devient normale. Cossigny nous explique cependant que sa femme « accoucha d'un

---

15 C^4 86, Lettre de Dumesnil, v. 1731.

16 C^4 3, La Bourdonnais à Orry, 1er sept. 1738. V. aussi C^4 3, La Bourdonnais à Maurepas, 16 fév. 1739.

17 C^4 3, Hargenvilliers à Orry, 2 déc. 1738.

18 Jean-François de Charpentier de Cossigny (1690-1780), ingénieur militaire au tempérament irascible qui se querella avec tous les gouverneurs (Toussaint, *op. cit.*, p. 10).

19 C^4 3, Cossigny à Orry, 25 oct. 1738.

garçon et fut réduitte après à l'extrémité pendant 4 mois par la dissenterie, mal ordinaire dans ces climats[20] ».

Mode et coquetterie féminine

L'épouse, même vertueuse, a le droit d'être coquette, les accessoires de mode sont cependant rares, alors même que, comme le note Lenoir en 1726, « C'est justement pour ces sortes de menues marchandises que les femmes donnent jusqu'à la dernière piastre[21]. » La Compagnie est censée fournir dans ses magasins tous les objets dont les colons ont besoin, mais n'est pas très heureuse dans le choix « des rubans ainsi que quantité d'autres petits articles qui concernent l'ajustement des dames[22] ». En négligeant les accessoires de mode, la Compagnie nuit à son propre commerce :

> La Compagnie ne risque jamais rien d'envoyer un assortiment de tous ces ajustements en choisissant toujours le plus beau et le plus à la mode, et évitant par conséquent d'envoyer les gardes-boutiques [*i. e.* invendables], car alors le particulier, mieux servi, est sûr de vendre sa pacotille par préférence à la Compagnie. Il est cependant bon d'observer que jusqu'à cette heure, la Compagnie n'a jamais eu de quoy fournir sa boutique pendant trois mois de tous ces colifichets propres aux dames de ce pays comme à celles qui habitent en France[23].

Madame de Maupin : épouse et femme d'affaire ?

La femme du gouverneur Maupin[24] se distingue en apparence de l'épouse vivant à l'ombre de son mari dans la mesure où elle fait des affaires en exploitant une habitation sous son nom. Mais cette femme d'affaires présumée serait en fait « l'homme de paille » de son mari. C'est en tout cas ce que laisse entendre un mécontent dans un mémoire à charge :

> Mondit Sr de Maupin prit encore une habitation au nom de la dame son épouse avec des noirs qu'il commança dès le mois de novembre 1729 à faire établir, & il fit sa déclaration au Conseil qu'il y avoit contract de séparation de biens entre luy et sadite épouse. Cette déclaration fit penser à quelques-uns, qui ne s'y sont peut-estre pas trompé, qu'il a fait cette

20 C⁴ 2, Cossigny au contrôleur général, 25 déc. 1736.
21 C⁴ 1, Lenoir à la Compagnie, 28 sept. 1726.
22 C⁴ 6, Le conseil supérieur à la Compagnie, 11 nov. 1750.
23 *Ibidem.*
24 Nicolas de Maupin (c. 1700-c. 1750), ancien subrécargue de la Compagnie, nommé gouverneur de l'île de France le 25 oct. 1728, arrivé le 20 avril 1729, avec sa femme née Marie-Onésime-Charlotte Filley. La Bourdonnais lui succéda le 4 juin 1735 (Toussaint, *op. cit.*, p. 1294).

séparation de biens pour luy servir à mettre à couvert sous le nom de sa femme, ce que la Compagnie pourra se trouver sa créancière particulière[25].

La Compagnie faisant des avances, notamment en Noirs, pour mettre en valeur les terres, il pouvait être intéressant d'échapper à la responsabilité du remboursement de ces avances sur ses biens propres en invoquant un contrat de séparation. Maupin argue en tout cas que sa séparation de biens étant antérieure à son arrivée dans l'île, il n'a pu l'établir pour y faire des affaires : « Mr Maupin n'est arivé à l'isle qu'en 1729, son contrat de mariage est de 1723, il ne devinoit pas alors qu'il auroit à faire avec la Compagnie ; ainsy l'on reconnoît la malice des auteurs du mémoire[26]. »

Si l'accusation d'avoir fait un contrat de séparation exprès pour exploiter une habitation sous le nom de sa femme n'est pas fondée, il n'en demeure pas moins vrai qu'il a pu profiter d'un contrat de séparation antérieur pour faire des affaires sous le nom de sa femme. L'affaire se complique quand on voit que Maupin a vendu à son valet – insolvable – l'habitation qui était sous le nom de son épouse pour la somme de 3 000 L. Il est bien difficile de comprendre ces montages financiers, mais pour ce qui regarde Mme Maupin, il semble avéré qu'elle n'a été que le prête-nom de son mari, qui se sert même d'elle pour des trafics de marchandises sans doute peu conformes avec le monopole de la Compagnie :

> Je crois avoir eu l'honneur de vous marquer que ma femme étoit allée dans l'Inde pour de là passer en Europe ; ces derniers vaisseaux-cy ne m'en ont donné aucunne nouvelle, j'ay peur qu'elle ne passe dans le *Bourbon* sans toucher icy, permettez moy en ce cas de vous la recommander particulièrement afin qu'elle ne soit point inquiétée au sujet des petits effets qu'elle pouroit avoir avec elle ainsy que j'en ay cy-devant prévenu la Compagnie[27].

Marronnes, incendiaires et empoisonneuses

La marronne est très présente. Les marrons cherchent des compagnes pour vivre dans les bois, il en existe de nombreux témoignages : « Un noir esclave ayant volé au nommé Pignolet, son maître, un fusil, de la poudre et des bales, débaucha une négresse et fit le maronage. » Ou encore : « Le 14e janvier dernier, il a déserté en maronnage trois noirs yolofs ou bambara, deux noirs malgaches, deux négresses yolof ou bambara, une négresse

25 C^4 1, Mémoire concernant le gouvernement de M. de Maupin, art. 4, 1730.

26 C^4 2, Extrait des plaintes faites contre le Sr de Maupin et de ses réponses, art. 4, 1er juin 1733.

27 C^4 1, Maupin à Caligny, 18 mars 1732.

malgashe et une négresse de l'Inde[28]. » Lorsqu'ils ne partent pas avec des femmes, les marrons s'en procurent par la force. Un mémoire anonyme de 1734 dénonce ainsi la « malice » des noirs marrons, qui mettent le feu aux champs de cannes et « cherchent à profiter de la confusion pour enlever des négresses[29] ».

La place des femmes dans le marronnage est attestée par les statistiques morbides de la répression, qui s'intensifie avec La Bourdonnais, créateur d'une milice supplétive noire pour chasser les marrons. Son rapport à la Compagnie du 15 janvier 1740 est éloquent :

> Les noirs marrons ont reçus bien des échecs cette année et ne sont plus guerres en état de nous nuire. En mars, un détachement de soldats tua un noir et une négresse, et blessa une autre négresse qui fut amenée vivante en ce port [...]
>
> En septembre, les noirs marrons étant venus près de Flac chercher des vivres furent aperçus du poste. Un détachement se mit après eux et les atteignit. On leur tua un noir de la Compagnie qui étoit dans le bois depuis dix à douze ans et qui étoit un des plus braves d'entre eux. Une négresse fut aussy tuée dans cette même occasion, et une négritte prise et amenée vivante.
>
> Le détachement des noirs fit en octobre dernier un coup qui délivra cette colonie du plus cruel et du plus dangereux de tous les marrons, nommé Sans Soucy, leur second chef [...]. C'étoit luy qui étoit l'autheur et l'exécuteur de la barbare coutume établie parmy ces inhumains d'enterrer les enfants tout vivants ausitôt après leur naissance [...]. Ils prirent vivants Sans Soucy, trois négresses et un enfant, et les amenèrent en ce port. Le noir a été rompu vif et bruslé, une négresse a été pendue, les deux autres fustigées et rendues à leurs maîtres avec l'enfant.
>
> Selon touttes les dépositions et interrogatoires conférées exactement les uns avec les autres, il ne reste plus dans la grande bande des marrons que 21 noirs et 18 négresses qui sont excédez de fatigue, de faim, et de maladies, n'ayant (suivant des rapports qui paroissent certains) aucun repos, n'ozant séjourner longtemps dans un même endroit, ny courir pour amasser des vivres par la crainte qu'ils ont du détachement des noirs qui sont continuellement sur leurs traces et qui les ont surpris un grand nombre de fois. Ils n'ont plus ny armes ny ustenciles et sont réduits à l'extrémité[30].

Le rapport de La Bourdonnais montre bien le nombre élevé de femmes chez les marrons, sans que l'on puisse cependant en conclure avec certitude

---

28 C[4] 2, Extrait des plaintes faites contre le S[r] de Maupin et de ses réponses, art. 20, 1[er] juin 1733.

29 C[4] 2, Maupin à la Compagnie, 15 fév. 1734.

30 C[4] 4, La Bourdonnais à la Compagnie, 15 janvier 1740.

que la proportion de femmes est plus forte dans les bois que sur les habitations, où la nature des travaux exige plutôt des hommes. Il soulève aussi indirectement le problème d'une maternité impossible. L'extermination des nourrissons ne doit rien à la barbarie. Les marrons, traqués, errants, affamés, ne peuvent naturellement assumer leur survie.

La chronique morbide ne concerne pas que le marronnage. Les esclaves sédentaires qui tentent de se débarrasser de leurs maîtres par le feu ou le poison font l'objet de châtiments spectaculaires pour dissuader leurs compagnons d'infortune d'emprunter la même voie :

> Le 23 [mai 1739], on condamna une négresse à être pendue et son corps bruslé, pour avoir jetté sur la maison de son maître du feu à dessein de la brusler. L'incendie n'eut pas tout l'effet que la criminelle s'en étoit promis. On y remédia promptement[31].

Et encore le 30 mai :

> Deux négresses indiennes furent bruslées pour avoir fait prendre du poison à la D[e] Dacqueville leur maîtresse, qui étoit malade, à dessein de s'en deffaire. Et un couly malabar libre fut pendu avec une négresse esclave malagache, pour avoir eu connoissance du dessein de ce crime, et y avoir participé et aydé. La bonté de tempéramment de la Dame Dacqueville et les remèdes empeschèrent en partie l'effet du poison[32].

Chronique amoureuse

Malheur à l'employé de la Compagnie qui courtise assidûment les femmes noires. Le curé Borthon se plaignit ainsi au gouverneur Maupin des débordements du sieur Guinet, qui « courait après les négresses nuit et jour[33] » et qui en avait même plusieurs dans sa case :

> Sur le raport qui fut fait à M[r] Maupin que le S[r] Guinet, employé, s'amusoit quelques fois avec des négresses, il l'envoya prendre par détachement et le fit conduire en prison, quoyqu'on l'eût trouvé seul dans sa maison, qui ne s'étant pas plaint de ce procédé violent sans en sçavoir la raison, M[r] Maupin entra dans le corps de garde, luy donna plusieurs coups de canne, le prit ensuite par les cheveux, le jetta par terre et luy mit les pieds sur l'estomac, dont Guynet a été incommodé et a demandé de passer en France[34].

---

31 C^4 4, La Bourdonnais à la Compagnie, 15 janvier 1740.

32 *Ibidem.*

33 C^4 2, Extrait des plaintes faites contre le S[r] de Maupin et de ses réponses, art. 20, 1[er] juin 1733.

34 *Ibidem.*

Le gouverneur alimente lui-même la chronique galante si l'on en croit l'ingénieur Cossigny : « Le Sr Maupin est depuis plusieurs jours avec une femme dans une habitation au quartier des Pamplemousses[35]. » Nous n'en savons pas plus, mais cette femme n'était manifestement pas Mme Maupin. On retrouve le gouverneur impliqué dans une autre aventure galante, en même temps que le curé de Saint-Paul, vers 1731, par la faute d'une famille débarquée à Bourbon, à savoir « le Sr Gaucher, sa femme, ou soy-disant telle, et sa fille ». D'après l'intarissable Cossigny, « cette fille estoit assés aimable, chantoit fort joliment, mais n'ayant pas assez de voix pour rester à l'opéra de Paris, où elle fut éprouvée pour chanteuse dans plusieurs représentations après son retour de Bourbon[36] ». Maupin jeta son dévolu sur la fille : « A peine parut-elle dans cette isle que M^r^ le gouverneur, par droit du seigneur, fit semblant d'en estre épris. » Le curé s'intéressa lui à la mère :

> Le pis est que le curé de ce temps-là se passionna de même pour Madame Gaucher, qui de sa part ne rebutta point les soins de l'éclésiastique. Leur commerce dura peu de temps, il y eut de l'indiscrétion de part et d'autre, le pieux Mr Criais (préfet apostolique résidant St-Denis) eut vent de cette intrigue scandaleuse, admonesta vivement son confrère le curé et le fit observer avec soin. Quelques lettres galantes furent surprises et découvrirent toutte l'affaire, qui dez lors sufisament prouvée, déterminèrent sur-le-champ le préfet apostolique à chasser de la communauté de St-Lazare ledit curé, qui fut soudain renvoyé en France[37].

Maupin, encore lui, aurait contrarié *manu militari* les amours d'une demoiselle :

> Ledit Sr Maupin commança ces violances publiques par aller luy-même, au mois d'octobre 1729, avec 4 fuzilliers, enlever de force la nommée Elizabeth La Bosserie [*i. e.* La Boissière], fille très sage, chez M. le curé où elle s'estoit reffugiée, & fonda cet enlèvement sur ce que cette fille s'estoit promise en mariage & qu'elle ne vouloit plus le servir. Le curé fit des instances pour l'en empêcher, mais il l'enleva de vive force au scandalle public et l'envoya à bord du *Duc de Chartres*, sur quoy le curé présenta sa plainte par escrit et demanda son passage pour France, mais le second conseiller accomoda cette affaire et engagea M. de Maupin à consentir que cette fille seroit débarquée & que le mariage accordé seroit célébré[38].

Maupin conteste naturellement les faits allégués, se réfugiant derrière une déclaration de ladite La Boissière et un certificat du curé de St-Paul.

---

35 C^4^ 2, Cossigny à Fulvy, 1736.
36 C^4^ 2, Cossigny au contrôleur général, 25 déc. 1736.
37 *Ibidem.*
38 C^4^ 2, Mémoire contre le gouvernement de M. Maupin, art. 10, 1731.

Une maîtresse femme : la sœur Trévallon

Le 29 décembre 1739, la Compagnie annonce au conseil supérieur de l'île de France la nomination de la sœur Trévallon comme directrice de l'hôpital, une des rares fonctions de responsabilité administrative accessibles aux femmes :

> Sur les représentations qui nous ont été faittes que l'hôpital de l'isle de France n'étoit pas monté ny administré comme il convient que le soit celuy d'une relasche aussy fréquentée, elle a pris le party d'en confier la régie à la sœur Françoise Jehanneau de Trévalon, religieuse du couvent des hôpitalières des filles Saint-Thomas, qui luy a paru avoir touttes les qualités requises pour s'acquitter dignement de cette administration, et de luy donner la qualité de directrice généralle dudit hôpital sous vos ordres, au lieu et place de la Dame Colbert[39].

La sœur Trévallon est aussi capable d'enseigner, une aubaine pour la Compagnie, soucieuse de ménager ses deniers :

> Vous aurés vu qu'au lieu de sœurs grises pour l'hôpital, la Compagnie s'est déterminée à vous envoyer la sœur Trévalon pour le régir. Nous espérons que vous aurez lieu d'être content de son administration. Si cependant elle ne répondoit pas à notre attente, ny à la vôtre, vous pourés la faire passer à l'isle de Bourbon pour y remplir le même poste, ce qui conviendroit d'autant mieux que le S[r] Brenier, nous demandant comme marguillier de Saint-Paul une bonne maîtressse d'écolle pour les filles, et nous marquant même que la fabrique luy donneroit cent piastres par an de pension et payeroit cent autre piastres pour les frais de son embarquement, la Demoiselle de Trévallon est fort en état et se propose même de satisfaire à ses deux objets, auquel cas vous pourriés décharger aux moins la Compagnie d'une partie de la dépense que laditte sœur Trévallon occasionne[40].

Le gouverneur La Bourdonnais se rend compte rapidement qu'il n'a pas affaire à une femme soumise, mais il en a besoin pour l'hôpital :

> La Dame Trévallon est arrivée. Elle m'a paru une maîtresse femme, un peu haute, impérieuse et entêtée, ce qui luy attire beaucoup d'ennemis contre lesquels je la soutiens car elle est fort entendue pour un hôpital. Ainsy, que m'importe qu'elle manque à la politesse, et à des bienséances de son sexe et de son état, puisqu'à tout prendre c'est le meilleur sujet que je puisse avoir quant à présent pour la conduitte d'un hôpital. C'est ce qui fait que j'en souffre, car ce n'est pas une femme parfaitte. [...] Tâchés, Messieurs, d'engager quelques autres dames comme elle à venir. Il nous en faudroit 4,

---

39 C^4 3, La Compagnie au conseil supérieur de l'île de France, 29 déc. 1739, art. 73.

40 C^4 3, La Bourdonnais à la Compagnie, 20 novembre 1739, art. 6.

> sans cela vos hôpitaux ne seront jamais bien réglés quelques peines et quelques soins que je prenne pour y réussir [41].

Les directeurs de la Compagnie, assaillis de demandes de la part de la sœur, notent de leur côté qu'ils n'ont « quoy que ce soit à luy reprocher touchant ses mœurs, mais seulement un peu d'humeur et de causticité[42] ». Mais La Bourdonnais finit par se lasser :

> Vous connoissés la Dame Trévallon que la Compagnie a envoyée pour directrice de l'hôpital. Je luy connois le fond mauvais, un esprit artif-ficieux, menteuse, nullement complaisante pour les malades, des airs et des discours durs et même impertinens avec tout le monde, partialle, pigrièche et vindicative comme une fausse dévote. Ce caractère ne doit pas former des mœurs bien réglés mais je ne la crois pas une débauchée comme ses ennemys la publient. Au reste, elle a de l'esprit, est laborieuse, femme de détail et grande ménagère, ce qui est la source de ses querelles avec tout le monde, ce qu'elle a grand soin de faire voir. À tout prendre en elle le mal passe le bien et je ne la garderois pas un moment si je pouvois la remplacer[43].

Le gouverneur concède cependant que le chirurgien Bernard est aussi fautif :

> Vous sentés bien que deux caractères pareils ne sauroient vivre tranquilement ensemble et que les subalternes prenant partie, cela fait une petite guerre dans cet hôpital, & les malades naturellement de mauvaise humeur se sentant appuyés de l'un ou de l'autre party crient et se plaignent quelques fois contre les chirurgiens et le plus souvent contre la directrice, qui est quelque fois dans l'impossibilité de les satisfaire par la disette de l'isle[44].

La Bourdonnais en est réduit à jouer le rôle de pompier à l'hôpital :

> Je l'ai vu prête à vouloir s'en aller pour des tracasseries où il y a bien de la faute d'une part et bien de la malice de l'autre. La nécessité où je suis de ne pouvoir m'en passer me fait rabattre le feu de part et d'autre, mais j'ay besoin de toute mon autorité et de ma dextérité pour en venir à bout. Et si je n'avois pris le party d'aller tous les jours à l'hôpital, je ne tiendrois jamais en paix le curé, le médecin, les chirurgiens, la directrice et le public, mais comme je vois tout par mes yeux, en les éclairant de près tout marche d'un pas plus égal, mais ce n'est pas sans peine[45].

---

41 C^4 3, La Bourdonnais à la Compagnie, 20 nov. 1739, art. 6.

42 C^4 3, La Compagnie au conseil supérieur de l'île de France, 26 fév. 1739, art. 87.

43 C^4 4, Instructions pour M[r] de Saint-Martin, chap. 10, Des hôpitaux, art. 2, 1740.

44 *Ibidem.*

45 C^4 4, La Bourdonnais à la Compagnie, 6 fév. 1740.

La sœur Trévallon est finalement renvoyée en France[46].

Des amazones

L'un des documents les plus étonnants est le procès-verbal d'une révolte d'esclaves à bord de la *Subtile*, révolte initiée par des femmes. La *Subtile*, commandant Champloret, partie de l'île de France le 17 octobre 1738, après un mois à Bourbon, touche la côte de Madagascar le 14 novembre pour traiter des esclaves. Après en avoir chargé 190, le navire s'apprêtait à regagner l'île de France. Le matelot Poüet, natif de Marseille, raconte :

> Que voulant appareiller pour revenir à cette isle, n'étant que vingt-six hommes d'équipage, ils furent contrains de mettre les négresses qu'ils avoient traitées au cabestan[47] pour virer. Les noirs estant aux fers, elles tirèrent les barres de cabestan, et d'une commune voix elles frapèrent les personnes de l'équipage qui se trouvèrent à leur portée. Que les noirs qui étoient dans l'entrepont montèrent avec leurs fers, se jettèrent dans les cuisines, y prirent la broche, un marteau de charpentier et autres intrumens, dont ils se servirent contre les gens de l'équipage, ce que les officiers voyant, et qu'il étoit impossible de résister sans armes, ils entrèrent dans la chambre dont ils fermèrent la porte pour se mettre en estat de sortir avec des fusils et des grenades[48].

Ces faibles femmes que les matelots avaient cru insignifiantes, au point de ne pas les surveiller, étaient donc de redoutables amazones, suffisamment fortes en tout cas pour tuer à coups de barres de cabestan. La suite est malheureusement tragique. L'équipage, après une lutte des plus sanglantes réussit à reprendre le dessus, nettoyant le pont à coups de grenades :

> La première tua un noir. La seconde, courant sur le gaillard, il y eut un quartier-maître noir qui voulu la prendre pour l'étouffer, mais ladite grenade ayant creuvé avant blessa plusieurs noirs. Qu'à la troisième lesdits noirs furent épouvantés et se jettèrent à la mer pour aller à terre, que dans ce temps, ledit S. de Champloret passa par-dessus les affûts qui baricadoient la porte, le S. Charnal, chirurgien-major, le suivirent avec le comparant et tous les autres, qu'ils virent plusieurs noirs à la mer qui nageoient pour aller à terre. Que les noirs et négresses qui faisoient difficulté de se jetter à la mer, ne sachant pas nager, y étoient jettés par des noirs qui étoient

---

46 C[4] 4, Le conseil supérieur de l'île de France au conseil supérieur de Bourbon, 6 nov. 1741.

47 Cabestan : treuil vertical placé sur le pont d'un bâtiment, dans la partie supérieure duquel on applique des barres horizontales, formant levier, sur lesquelles les hommes agissent afin de le faire mouvoir circulairement. (BONNEFOUX et PÂRIS, *Dictionnaire de la marine à voile*, Paris, Editions de la Fontaine au Roi, 1994 [1re éd. 1848].)

48 C[4] 3, Déclaration de J. Pouët au sujet de la perte de la *Subtile*, 15 déc. 1739.

> dessus le pont. Que plusieurs des noirs, pendant que l'on avoit esté prendre des armes, s'étoient déferrés, de manière qu'il ne resta dans ledit navire que huit négresses. Qu'ils ne trouvèrent qu'une négresse de morte au bout du passe-avant, parce que tous les noirs qui avoient estés tués ou blessés avoient esté jettés par les autres à la mer[49].

Il ne faut pas croire que les Noirs qui touchèrent terre gagnèrent leur liberté. Des femmes les avaient libérés. Une femme, la princesse Saline, sans doute soucieuse de protéger son commerce avec les Français, les rendit à la captivité :

> Pendant la révolte, neuf matelots prirent la chaloupe et le canot, furent à terre dont ils n'étoient éloignés que d'environ un quart de lieue, qui avertirent la princesse Saline, qui aussytost envoya de ses soldats noirs sous la conduitte des chefs après les noirs qui avoient fait la révolte. Lesquels chefs et soldats ramennèrent quatre jours après à bord trente-cinq noirs dont huit avoient encore les fers[50].

Champloret traita alors de nouveaux Noirs pour reconstituer son cheptel. Mais une voie d'eau l'empêcha de rentrer à l'île de France avant le changement de mousson. Il fut obligé de faire route pour l'Inde, où son navire fit naufrage. Trois Européens survécurent, et une Noire :

> Il n'y avoit alors dans ce vaisseau que vingt esclaves, hommes, femmes, et enfans, qui ont tous péry. Une femme s'est sauvée qui a été vendue 30 roupies par les deux matelots françois, reste unique de 150 noirs qu'avoit traitté ce vaisseau à Mangaely, autrement dit Tangnala[51].

Nous avons terminé notre tour d'horizon des ressources de la sous-série C^4 dans le domaine du genre avec la triste odyssée de la *Subtile*. Ces ressources sont limitées, mais somme toute conformes au rôle assigné à la femme par la société d'Ancien Régime. Au-delà des stéréotypes prévisibles, avec la bonne épouse, la femme libertine perturbatrice de l'ordre public, la sœur infirmière ou enseignante (ce qui n'exclut pas à l'intérieur des stéréotypes des personnalités peu communes comme la sœur Trévallon), nous avons rencontré des femmes que les hasards de la destinée ont fait échapper totalement à la norme : il s'agit bien sûr des amazones anonymes de la *Subtile* qui expédient leurs geôliers en enfer à coups de barres de cabestan. Nous avons borné notre étude aux premiers registres de C^4. Une prolongation jusqu'à l'an 1766, qui marque la fin de l'administration de la Compagnie, est envisageable pour déceler une éventuelle évolution. Pour la période postérieure,

---

49 C^4 3, Déclaration de J. Pouët au sujet de la perte de la *Subtile*, 15 déc. 1739.

50 *Ibidem.*

51 C^4 3, « Notte au sujet de la perte du vaisseau de la Compagnie la *Subtile* », s. d.

la période de l'administration royale (1767-1789), les registres n'ont pas encore été informatisés, exception faite du gouvernement de Bruny d'Entrecasteaux (1787-1789), objet d'une édition numérique en cours[52].

52 Doctorat de Mme Lydie Von-Pine (Université de La Réunion).

L'originalité sauvage de la fille des tropiques ou l'insupportable légèreté de la femme créole pour la voyageuse européenne du XIXe siècle

Valérie BOULAIN
Université de La Réunion, laboratoire OIES – EA 12

Partie de Cherbourg le 28 août 1862 pour accompagner dans ses affaires à la Martinique son plus jeune fils Léon, âgé d'une trentaine d'années, la grande voyageuse Adèle Hommaire de Hell contemple de la dunette le sillage de l'étrave et se met à rêver aux délices de cet ailleurs fantasmé. Le temps du voyage, 29 jours sur ce navire de guerre en route vers Vera Cruz et la guerre du Mexique, agit sur elle comme un sas d'acclimatation. Elle en profite pour extraire de ses malles ses précieux viatiques intimes qui l'ont conduite un jour à prendre la mer à bord du *Trouville*.

Depuis toujours, elle a rêvé du pays magique de la Martinique, car certains noms exercent sur l'esprit, comme certaines personnes, une influence qu'elle qualifie de magnétique. Les courriers que lui adresse son fils aine Edouard, établi là-bas comme professeur de mathématiques depuis quelques années, les journaux, les réunions des sociétés savantes auxquelles elle participe, lui ont forgé une vive impression. Il lui semble qu'elle connaît déjà un peu cette île d'outre-mer. Mais, c'est surtout la lecture du livre de Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*[1], qui a fixé le cap de sa boussole intime vers cette nature tropicale qui l'a tant fait rêver. Qu'importe finalement si la véritable destination du périple l'éloigne de milliers de milles marins du centre géographique du pays romancé, l'île de France. Dans son imaginaire, la Martinique, c'est un peu l'île de France : « la nature y est pleine de sève, tout y fermente[2] ».

L'île tropicale est, pour la voyageuse, ana-géographique, délocalisée, terre mythique de volcans, de soleil, de cataclysmes. La Martinique surgit sous la plume et sous le regard de la narratrice comme une nymphe marine,

---

1 BERNARDIN DE SAINT-PIERRE H., *Paul et Virgine*, Paris, L. Curmer, 1838.

2 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde. La vie orientale. La vie créole*, Paris, Didier et Cie, 1870, p. 210.

« la voilà avec ses groupes de cocotiers couronnant les falaises, avec ses baies et ses caps, ses horizons lumineux, sortant comme une Néréide de la mer étincelante[3] ». La Martinique apparaît comme une île matricielle qui enfante aux Caraïbes un certain nombre d'îles et d'îlots.

Car, pour Adèle Hommaire de Hell, l'île tropicale est la terre ferme, la terre natale, la terre femme décrite par Bernardin de Saint-Pierre : c'est le refuge des filles mères, livrées à elles-mêmes par la perte ou l'abandon d'un époux. Ainsi, la grande voyageuse s'est-elle dessiné avant son départ pour la Martinique un paysage intime du lieu. Elle y pressent déjà des plages éblouissantes, des bois et des cocotiers et une population noire. Chez elle, comme chez beaucoup de voyageurs, l'imagination précède les sens et le voyage ne sert qu'à vérifier ce décor intérieur élaboré avant son départ outre-mer. Le contact avec la population noire constitue ainsi avant la traversée un élément puissant de son désir de dépaysement.

Par ses lectures elle s'est imaginé cette beauté créole dont les romanciers ont fait des « êtres doux, côtoyant le prosaïsme de la vie sans l'effleurer de leurs ailes de sylphides[4] ». Elle sait que là-bas, à Fort-de-France, trône dans la savane coloniale face à la mer, depuis le 29 août 1858, la statue blanche de l'impératrice Joséphine, Mme de Beauharnais, une fleur des Antilles à la main et de l'autre, le médaillon du vainqueur impérial. La Créole est à l'image de Joséphine, elle incarne cette alliance entre la nature luxuriante des Antilles et la splendeur impériale.

Cette beauté créole, elle peut même la définir avant de l'avoir rencontrée. C'est une femme « aux grands yeux noirs, à la chevelure dont les masses ondées retombent sur son cou, n'ayant jamais été relevées par aucun peigne ! Le galbe pur d'une belle tête brune, l'expression vive et passionnée d'un sourire, la profondeur d'un regard [5] ».

La femme des îles sera-t-elle au rendez-vous de la réalité ? La voyageuse, qui est allée à la rencontre des Circassiennes et des Caucasiennes dans de précédents voyages rencontrera-t-elle, dans cette île tropicale et coloniale, cette femme civilisatrice, compagne de Dupleix, ou bien encore cette femme insulaire qui œuvre là-bas, selon Bernardin de Saint-Pierre, au rapprochement des peuples avec plus d'efficacité que tous les diplomates ou les traités ? Nous nous proposons d'étudier dans cette contribution la rencontre de la femme coloniale et de la femme insulaire à travers le récit de voyage d'Adèle Hommaire de Hell à la Martinique. En nous appuyant sur les travaux d'Elsa Dorlin[6], nous observerons dans quelle mesure la rencontre textuelle des femmes insulaires, sujet d'écriture, et de la voyageuse,

---

3 *Ibid.*, p. 211.
4 *Ibid.*, p. 242.
5 *Ibid.*, p. 246.
6 DORLIN E., *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris, La Découverte, poche, 2006.

narratrice-sujet, permet le surgissement d'une écriture de l'universel et l'énonciation de nouveaux droits pour la femme républicaine.

En 1843, Hommaire de Hell écrit dans une première relation de voyage : « Pour bien juger tout ce qui touche aux peuples étrangers, il faut voir les choses avec les yeux qui donnent à chacun l'éducation qu'il reçoit et les mœurs au milieu desquelles il vit[7]. »

Cette précaution méthodologique situe d'emblée ses récits de voyages dans une écriture anthropologique et ethnologique des populations étrangères. Sensibilisée à la science et à l'observation rigoureuse du terrain par ses précédents voyages en couple au Caucase et en Sibérie, Adèle Hommaire entend prolonger et remplir seule à la Martinique sa mission de géographe. C'est d'ailleurs sous la tutelle de la société savante qu'elle place sa publication[8]. Durant ce voyage aux Caraïbes, Adèle Hommaire, jusqu'alors simple accompagnatrice, assume désormais les conclusions de ses observations et entend faire entendre sa voix. Porteuse de la philosophie des Lumières, Adèle Hommaire de Hell vient ici vérifier les bienfaits des acquis révolutionnaires sur les populations émancipées, liberté et surtout égalité de droits, notamment à l'accession à la citoyenneté depuis 1848. Or cette volonté de lier par le voyage l'action et l'observation de l'ailleurs pour en extraire des réformes ou des recommandations politiques caractérise, selon Gilles Bertrand[9], le voyage républicain. Car c'est en Républicaine qu'Adèle Hommaire de Hell aborde le périple dans cette « charmante colonie[10] ». Les Français, sous l'impulsion d'Ayel du Parquet, auraient, selon elle, en vingt ans chassé de la nation des sauvages cannibales, construit des ports et mis fin à la culture exclusive du pétun, tout en permettant au culte catholique d'être présent à travers plusieurs ordres religieux. Cette marche rapide de la Martinique vers une civilisation de progrès se serait faite, selon la Parisienne, sans violence ni règlements de comptes de la part des opprimés :

> Quand on songe à l'effroyable souffrance qui a pesé sur cette malheureuse race depuis l'occupation des Antilles par les Européens, on ne s'étonne que d'une chose, que les blancs n'aient pas été écharpés jusqu'au dernier en 1848[11].

---

7 HOMMAIRE DE HELL A., *Des steppes de la mer caspienne, le Caucase, la Crimée et la Russie méridionale*, Paris, Bertrand Éditeur, 1843, p. 253.

8 Sur la couverture de son récit, *À travers le Monde*, apparaît, en dessous de son nom, le rappel de son appartenance à la Société de Géographie de France.

9 BERTRAND G., « Voyage des anciens, voyages des modernes : qu'est-ce qu'un voyage républicain ? », BERTRAND G. et SERNAR P. (dir), *La République en voyage, 1770-1830*, Rennes, PUR, 2013, p. 20.

10 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde*, *op. cit.*, p. 210.

11 *Ibid.*, p. 219.

C'est en Républicaine donc, et en adoptant dans l'écriture une posture de mère de famille soucieuse du devenir et de l'éducation morale de ses enfants noirs, que la voyageuse s'apprête à débarquer et à témoigner : « N'oublions pas qu'ils sont encore des enfants dont l'éducation morale est à peine ébauchée[12]. »

La relation de voyage que nous allons étudier paraît en 1870 sous le titre : *À travers le monde*. Elle compile dans un même volume son voyage en Orient réalisé avec son mari et son voyage à la Martinique réalisé avec son plus jeune fils. Jeanne Louise Adelaïde Hériot[13] de son nom de jeune fille, est née en Artois en 1819 ; en épousant à quinze ans un jeune ingénieur des mines, Ignace-Xavier-Hommaire, elle a très tôt lié son existence aux grands souffles des pérégrinations aventureuses et à la recherche de l'altérité par la réalisation de grandes explorations. Ensemble, lors d'expéditions à caractère scientifique patronnées par la Société de Géographie ou le ministère de l'Instruction Publique, ils ont parcouru à partir de 1835 la Russie Méridionale, la Crimée jusqu'à la mer Caspienne et l'Asie Centrale. Là-bas déjà, Adèle a rencontré la femme de l'ailleurs, dans les steppes, au fond d'un harem défraichi ou de la cabane d'un Moujik. Souvent, elle s'est émue de la condition de vie de ses sœurs, dans ces territoires aux marges de l'Europe. Confrontée à la situation des femmes dans les harems turcs, elle écrit ainsi :

> Condamnée à végéter dans l'ignorance absolue des droits naturels de la femme, elle accepte son infériorité sociale passivement, fatalement : l'homme est le maître, la femme est l'esclave. Voilà tout le code[14].

Qu'en est-il, dès lors, du sort des femmes martiniquaises, vingt ans après l'abolition de l'esclavage ? Pour le savoir, Adèle Hommaire de Hell s'embarque pour cette traversée transatlantique. Elle est désormais veuve (son mari est décédé en expédition en 1848) et elle vient de perdre son deuxième fils enrôlé dans la 3e compagnie des zouaves en Kabylie. Le récit de son périple à la Martinique, avant d'être compilé avec un précédent voyage, est d'abord paru seul dans le journal colonial *le Journal de l'Orient* où son fils Edouard est rédacteur de la rubrique économie, puis dans les bulletins des Sociétés de Géographie à la suite de différentes conférences réalisées à son retour, six mois plus tard, et dans une première édition intitulée « Souvenirs martiniquais » parue en 1865.

Inaugurant la démarche qu'utilisera la féministe Hubertine Auclert[15] quelques années plus tard en 1888 en Algérie, l'écriture de l'arrivée en terre coloniale est prétexte à l'évocation de la condition des femmes étrangères depuis le pont du bateau. Cette évocation est particulièrement significative

---

12 *Ibid.*, p. 235.

13 Hommaire de Hell, Adèle (1819 -1883).

14 *Ibid.*, p. 62.

15 AUCLERT H., *Les Femmes arabes en Algérie*, Paris, Société d'éditions littéraires, 1900.

pour y lire les représentations préexistant à la rencontre de l'autre. La scène du mouillage dans la rade et du débarquement, véritable topique de la littérature coloniale, marque précisément l'instant d'un premier contact genré avec l'éclaireur du nouveau monde. Elle se réalise ici sous la forme d'un abordage.

En effet, dans le texte d'Adèle Hommaire de Hell, l'émissaire exotique apparaît sous les traits d'un indigène embarqué sur une pirogue qui accoste le bateau à l'arrivée en face de Fort-de-France. Dans son récit, alors qu'elle s'amuse des mille dialogues exotiques en créole et du commerce des hommes indigènes avec les passagers du bord, elle note tout aussitôt la mise à l'écart momentanée de celles qu'elle nomme les « mulâtresses » et les « négresses » :

> Mais ce fut bien autre chose lorsque le commandant donna l'ordre de laisser monter à bord nombre de négresses et de mulâtresses qui attendaient dans leurs barques le bienheureux signal. En un clin d'œil elles prirent possession du pont, de la dunette, des cabines, demandant à chacun son linge sale, ces belles filles pimpantes et couvertes de bijoux n'étaient rien de moins que des blanchisseuses[16].

L'écriture de l'abordage par une nuée de blanchisseuses pirates couvertes de bijoux explicite ainsi clairement dans sa première version, parue en 1865, les a priori de la voyageuse sur ces premières femmes noires insulaires. La confusion et le trouble provoqués par cette population à la couleur de peau noire s'agrémentent d'une confusion morale sur l'identité de ces premières femmes à bord. « Sont-elles des prostituées ? » semble s'interroger la narratrice. Confusion qu'elle renouvellera plus loin dans le récit lors d'une sortie au théâtre où elle observera avec perplexité les femmes métisses installées au deuxième rang :

> À les voir resplendir de tant de bijoux, avec une désinvolture si provocante, je crus d'abord n'avoir devant les yeux qu'une certaine classe de femmes, très nombreuses aux colonies, mais l'on m'assura que la plupart étaient couturières, modistes, repasseuses[17].

Décalage et quiproquo entre la perception de l'allure et la moralité. Les signes ostentatoires de richesse, les accessoires sont perçus comme des stigmates de l'immoralité présumée de la femme de couleur.

Mais Adèle Hommaire de Hell va plus loin dans sa lecture différentialiste des corps et des allures. Fervente apôtre, nous l'avons vu, du progrès scientifique, Adèle Hommaire de Hell a clairement affirmé, à travers

---

16 HOMMAIRE DE HELL A., « Souvenirs martiniquais », *Revue de Normandie*, Sept. Oct. 1865, communication faite au 32e congrès scientifique de France, 1865.

17 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde* , *op. cit.*, p. 240.

ses précédents écrits sur la Crimée ou sur les steppes russes, la grande mission civilisatrice de l'Europe envers les peuples frappés de servitude et de barbarie. Par imprégnation et imitation, par la sensibilisation aux idées émancipatrices européennes, la culture ou la politique, les peuples primitifs seraient à même d'évoluer seuls et sans contrainte vers ce qu'elle nomme le modèle de civilisation et de progrès.

Cette vision assimilatrice par acculturation, très européanocentrée, trouve dans les récits de son voyage à la Martinique une dimension inédite puisqu'elle servira à illustrer la hiérarchisation raciale mais aussi sexuelle à travers la lecture des corps des insulaires. En effet, Adèle Hommaire de Hell répertorie dans un premier temps la population martiniquaise à travers une classification et une hiérarchisation raciale inspirées de ses lectures des bulletins des sociétés savantes (notamment de la société d'anthropologie). Elle distingue à la Martinique la race blanche qui a conservé sa suprématie et sa pureté de sang européen, le noir africain, les métisses mulâtres ou quarterons, qui désignent les enfants de colons avec des esclaves ou anciennes esclaves, et les créoles descendant d'Européens, nés eux-mêmes dans les colonies. Mais, en observatrice prétendument avertie, la voyageuse croit déceler à la Martinique une « nouvelle race » qui se décline en une grande variété de nuances d'épidermes, mais dont le trait commun semble être une tendance générale au blanchiment de peau. Elle note ainsi : « l'impression qui domine toutes les autres, quand on arrive d'Europe est précisément causée par la population de couleur, formant les quatre cinquièmes de l'île[18] ». Ni noire, ni blanche, cette nouvelle pigmentation de la peau colorée ou blanchie serait ainsi l'effet visible de l'européanisation des corps émancipés. En raison de l'hybridité du peuple martiniquais[19], l'homme de couleur aux colonies n'est plus « le nègre tel qu'on se figure le trouver, avec sa face noire comme de l'encre, ses gros yeux saillants, sa large bouche et son air stupide, [celui-ci] n'existe à la Martinique que parmi les travailleurs arrivant directement d'Afrique[20] ». En à peine vingt ans l'européanisation aurait agi sur les corps et les physionomies des populations. Procédant à une véritable « anthropo-politisation » des corps, Adéle Hommaire affirme que :

> Rien ne prouve mieux les bienfaits de la civilisation que le changement physique et moral dont les noirs de nos colonies offrent l'exemple. Sortis de leur abjection, ils se sont trouvés dans un courant d'idées et d'impressions qui a nécessairement modifié le masque du visage. Maintenant que le nègre possède la liberté d'aller et de venir, de choisir tel travail qui lui convient, qu'il a la responsabilité de sa vie et de celle de sa famille, sa vue n'a plus rien de repoussant. Le visage s'est allongé, les pommettes sont

18 *Ibid*, p. 215.

19 Lire à ce sujet : DORLIN E., « La Notion de croisement volontaire », *op. cit.*, p. 175.

20 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde, op.cit.*, p. 216.

> moins saillantes, le ton de la peau s'est éclairci, l'œil enfin [possède] le rayon dénotant une créature intelligente[21].

La voyageuse, en inscrivant les effets de l'émancipation dans la physiologie et la physionomie des corps, légitime du même coup les bienfaits de la colonisation réalisés par ceux qu'elle nomme les enfants de France et dont font partie ses trois fils. Finalement, les propos de la voyageuse qui témoignent de l'émergence de cette nouvelle race coloniale, s'appuient sur une vision immuable de l'homme noir primitif qualifié de repoussant tout en critiquant le processus de déshumanisation des sociétés esclavagistes qui l'ont jusqu'alors maintenu dans sa noire bestialité et dans son imperfection. Ce faisant, les propos de la voyageuse entérinent une conception de la race fondée sur l'influence du climat, de la géographie, mais aussi et surtout, sur l'environnement social et culturel.

Sa pensée s'inscrit dans un courant d'idées se réclamant d'une anthropologie positive et dont le livre de Firmin, en 1885, résumera les conclusions sur la problématique de l'égalité des races :

> La conclusion en est que la couleur des races humaines est, *sublatis sublandis*, en corrélation régulière avec le climat et les milieux où elles vivent, tandis que la forme du visage, dans la majeure partie des cas, s'harmonise avec le degré de civilisation acquis[22].

Selon l'Européenne, la forme du visage et du crâne, le pigment de la peau sont influencés par le milieu social et par le degré de civilisation de la société d'origine. Ainsi, en accordant la pleine citoyenneté à l'homme noir, la race banche aurait enclenché un processus de blanchiment et d'européanisation de l'homme insulaire :

> Dès que l'esprit de l'homme s'éveille, le regard traduit la pensée, les traits reflètent les sensations ; le visage, de brute qu'il était, devient humain. Cela est si vrai que, malgré le peu d'années de liberté dont jouit l'exotique population [...] une transformation remarquable en est déjà la conséquence[23].

L'éducation, la liberté, la professionnalisation, la responsabilité civile et politique agiraient comme de puissants agents de blanchiment et contribueraient à la réussite des politiques expansionnistes. Car, selon la voyageuse, cette nouvelle race coloniale, parce qu'elle ajoute les qualités naturelles de force et de santé des peuples d'Afrique aux qualités européennes nouvel-

---

21 *Ibid.*, p. 217.

22 FIRMIN A., *De l'égalité des races humaines : Anthropologie positive*, Paris, Pichon, 1885, p. 80.

23 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde, op.cit.*, p. 216-217.

lement acquises, serait une race vive, entreprenante, vouée au progrès et à la réussite économique des colonies :

> Les travaux ne semblent leur causer nulle souffrance physique. Eux seuls peuvent impunément braver l'ardeur du soleil toute une journée entière, courir pieds nus dans les taillis les plus épineux et faire des exercices de voltiges sur des cailloux de lave[24].

Balayant l'image d'un peuple paresseux, Adèle Hommaire de Hell voit en ces Noirs émancipés à la peau plus claire, d'excellents ouvriers, des portefaix, des cordonniers, des charrons et de très bons pères de famille pour les colonies de demain.

Mais, si l'homme noir, en accédant à la pleine citoyenneté le 27 avril 1848, a déjà en l'espace de vingt ans rattrapé son retard sur tous les bons ouvriers européens, la femme noire, privée de réelle émancipation, est encore, selon la voyageuse, bloquée dans sa nature sauvage et primitive. La lecture « anthropo-politique » des corps favorise ainsi la démonstration des effets négatifs de la marginalisation civile et sociale des femmes des colonies.

Elle affirme ainsi que « les négresses restées dans le même état d'ignorance que jadis, ont conservé quelque chose de sauvage et d'impassible qui s'est incrusté dans la physionomie[25] », ce qui appuie son opinion émise plus haut :

> [...] rien ne se reflète au fond de leurs yeux brillants et stupides [...] la vie, pour une négresse n'est pas dans le travail quotidien, dans la pénibilité de la lutte contre la nécessité [...] elle est dans la danse, dans le chant, dans les riches bijoux, dans les intrigues intéressées. Aussi a-t-elle conservé les défauts de sa race sans avoir acquis beaucoup de qualités [...]. Son étroit cerveau n'est pas fait pour la lutte[26].

Sous-civilisée, sous-éduquée, maintenue dans un rapport objectal en raison, notamment, de sa sexualité, le corps de la femme noire apparaît, pour la voyageuse, comme un corps dépolitisé, car non émancipé, tout entier soumis à ses passions, à son tempérament naturel et à ses superstitions. L'analyse d'Adèle Hommaire de Hell semble s'appuyer sur une théorie de la différence sexuelle comme consécutive des attentes et de la place faite à chacun dans la société.

La vacuité supposée de la vie de la négresse, son obsessionnel souci de plaire, sa nonchalance et son insouciance font d'elle la figure primitive de la fille d'Afrique. L'évocation de son manque d'autonomie, de sa super-

---

24 *Ibid.*, p. 233.

25 CORRÉ A., *Nos Créoles*, Paris, Albert Savine Éditeur, 1890, p. 169-172.

26 HOMMAIRE DE HELL A., « Souvenirs martiniquais », *op.cit.*, p. 236-237.

ficialité, de sa légèreté favorise ainsi une critique virulente de la marginalisation politique et sociale de la femme insulaire. La femme noire serait réduite, pour exister et survivre, à ne chercher qu'un bon parti, la protection d'un homme. Son prétendu manque d'activité économique fait d'elle un être inutile livré à la satisfaction de ses inclinaisons coupables et charnelles. Non instruite, n'ayant pas à lutter pour vivre du fait de l'abondance naturelle de nourriture aux colonies, sans éducation morale car éloignée du catholicisme par sa crédulité et ses superstitions, la femme noire serait ainsi cantonnée et encouragée par l'état et les hommes de l'administration coloniale à n'être qu'une sauvageonne, tout entière guidée par ses désirs et les plaisirs, un être immature et voluptueux. Adèle Hommaire de Hell affirme que la négresse, avec l'insouciance inhérente à sa race, se trouve heureuse, dans n'importe quelle condition, pourvu qu'elle puisse danser et se parer de beaux bijoux.

On retrouve dans de nombreux récits de voyageurs de l'époque cette figure de la femme noire insulaire tentatrice. Le docteur Armand Corré, sous couvert de preuves scientifiques, note ainsi que,

> [...] dans tous les temps, et principalement à l'époque coloniale, les mulâtresses ont été les « prêtresses de l'amour » [...] empreintes et pétries de volupté [...]. Aux Antilles, à la Guyane, à La Réunion, elles sont partout les mêmes, gracieuses et provocantes, avec un certain air de naïveté et de candeurs impudiques, qui n'appartiennent qu'à elles[27].

Cette catégorisation sensuelle de la femme insulaire se structure pour l'homme français métropolitain à partir d'une lecture différencialiste du pigment de la peau : « À mesure qu'on descend vers les négresses, si le caquetage reste, les attraits et les charmes des allures s'amoindrissent et s'effacent[28]. »

Refusant pourtant de marginaliser la femme noire, la voyageuse suggère d'utiliser ses qualités naturelles pour développer une politique de santé publique de la Nation. La femme de couleur incarnerait un modèle de santé physique dont pourrait s'inspirer la métropole pour sortir sa population de l'état de dégénérescence physique. Les femmes noires, en effet, habituées à vivre au grand air, ont une « richesse de sang, une bonne constitution, un état de santé général qui font défaut à beaucoup d'Européennes et sont la cause de nombreux cas de stérilité[29] ». Excellentes mères, elles ont une souplesse de hanches (acquise notamment par l'absence de corset et par l'habitude de porter sur la tête des objets lourds) et elles seraient d'excellentes génitrices pour peu qu'elles puissent acquérir une véritable éducation morale et intellectuelle, un sens des responsabilités.

---

27 CORRÉ A., *op.cit.*, p. 169-172.

28 *Ibid*, p. 176.

29 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde*, *op.cit.*, p. 239.

Ainsi, Adèle Hommaire de Hell, à travers l'écriture de la femme noire martiniquaise, brosse le portrait d'une nouvelle race humaine, alliant la santé, la force des femmes vivant au grand air, au sens moral et à la culture des Européennes de la ville. Selon la voyageuse, c'est par le métissage des qualités des deux races qu'émergera une nouvelle société régénérée, car le mal suprême dont souffre la société française, c'est l'étiolement par l'enfermement.

C'est aussi l'isolement qui explique, selon elle, le dépérissement et la dépravation dont souffrent les créoles de la Martinique. Éloignée des centres culturels, scientifiques européens, délaissant la littérature, la musique ou la peinture, la créole aurait ainsi perdu ces éléments spirituels qui fondaient son appartenance à la civilisation européenne. Par ailleurs, la voyageuse déconstruit la puissance érotique et fantasmée de la prétendue beauté exotique de la créole, jolie fleur des tropiques. La déception est au rendez-vous :

> Je n'oublierai jamais ma surprise, en me trouvant pour la première fois dans une réunion de créoles. Préparée sur la foi de tant de poètes à voir d'adorables créatures, je me trouvais en face de femmes guindées dans leur corset, gênées dans leurs poses, sèches et anguleuses ; ne parlant que du prix des denrées et des tracasseries domestiques [...]. En vain cherche-t-on dans le regard, dans les traits, les diverses expressions de l'esprit et des sentiments [...] dans les pays des palmiers, on rêve d'autre chose qu'à des ménagères[30].

Coquille vide, pâle copie, la créole serait ainsi une Européenne dénaturée, une parvenue, usée par les habitudes d'une vie faite uniquement de domesticité, sans horizon. Par ailleurs, sa prétendue consanguinité, son inactivité, la rudesse du climat affaibliraient sa physiologie générale, sa constitution. Les propos de la voyageuse traduisent ainsi une critique sociale dénotant l'appartenance de l'auteure à une élite éclairée européenne. Cette provincialisation de la créole dans l'écriture des itinérantes est ainsi exprimée dans plusieurs autres récits féminins. Rose de Freycinet, par exemple, en 1818, comparait, lors d'une escale à l'île de France et à l'île Bourbon, le degré « de civilisation » des créoles en fonction de leur proximité avec les standards parisiens : « Je comparerai les créoles de l'île de France aux Parisiennes et les autres aux Provinciales[31] ». La fréquence des liaisons maritimes et des échanges, l'identité des premières familles de colons marquent ainsi le curseur de civilisation et de sophistication. À l'île de France, la créole, plus exposée à l'art et à la culture, à la fréquentation régulière d'intelligences supérieures s'apparenterait à la Parisienne, alors que la créole réunionnaise, qui souffre des affres de l'éloignement et de l'isolement,

---

30 *Ibid*, p. 242-243.

31 DE FREYCINET R., *Journal du voyage autour du monde à bord de l'Uranie (1817-1820)*, Paris, Ed du Gerfaut, 2003, p. 46.

incarnerait la provinciale. Archétype de la parvenue, n'ayant pour pedigree que sa fortune nouvellement acquise, la créole, par l'association des brûlures du climat et par l'abrutissement du quotidien, serait ainsi devenue une femme au tempérament froid et hautain, sec et anguleux, sans culture : « Si du moins elles avaient quelque instruction[32] » s'indigne ainsi Adèle Hommaire de Hell.

Adoptant, dans le récit, la posture de la femme éduquée qui montre l'exemple aux colonies et dont le jugement éclaire la femme de l'ailleurs, Adèle Hommaire de Hell intègre dans son ouvrage (tout en en critiquant les erreurs de style) un extrait d'une lettre reçue qui témoigne de son influence auprès des jeunes filles de la société créole :

> Savez-vous madame, que vous êtes fort dangereuse, et que ma modestie s'alarme et me crie que vous allez me rendre orgueilleuse et vaine. [...] Je me désespère que vous me jugiez trop bien. [...] Votre arrivée au milieu de nous a été pour moi une des circonstances heureuses dans la vie, un de ces bonheurs qui restent profondément dans le cœur et dans l'esprit[33].

La voyageuse prétend avoir réveillé et légitimé chez cette jeune créole de vingt ans des aspirations à une vie spirituelle et intellectuelle riche et lui avoir apporté son soutien dans la revendication d'un nouveau rôle de mère : « Serais-je donc une mauvaise mère, parce que je m'occuperais tout autant du corps, du cœur et de l'esprit de mes enfants[34] ? ». La femme européenne aurait de fait un rôle pédagogique à jouer auprès des jeunes filles insulaires en manque de modèles d'émancipation.

Associant la dégénérescence de la femme créole aux facteurs d'insularité et de consanguinité, Adèle Hommaire de Hell écarte du même coup le rôle politique de cette dernière dans l'avenir et la prospérité coloniale. Cet entre-soi aurait contribué à isoler ces premiers Européens des évolutions naturelles qui mènent vers le progrès et serait responsable de l'affaiblissement moral et physique de cette société plantocratique. Cette forme de consanguinité, dont témoignerait une certaine dégénérescence du sang, aurait ainsi enclenché la disparition programmée des vieilles familles créoles comme celle des familles aristocratiques dans les sociétés européennes. La voyageuse oppose une nouvelle fois à la vigueur et au dynamisme des nouvelles races métisses, l'affaiblissement et la perdition de la société créole :

> Cette caste aristocratique aurait besoin de se régénérer d'un sang nouveau. Son étiolement moral et physique devient de plus en plus sensible tandis qu'à côté d'elle s'accroît une population ardente, vigoureuse, intelligente, tenant de l'Afrique par la richesse de sang, de l'Europe par ses aspirations

32 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde, op. cit.*, p. 244.
33 *Ibid.*, p. 247.
34 *Ibid.*, p. 249.

vers le progrès et la lumière. Elle a pour elle le nombre, la fortune due à son esprit entreprenant, l'éducation ; car la plupart des enfants riches sont envoyés en France, elle a la force et l'énergie, la volonté dont manquent complètement les créoles[35].

La voyageuse encourage-t-elle les unions mixtes ? S'agit-il pour elle de promouvoir la femme métisse, la mulâtresse, la quarteronne, comme figure de la nouvelle race coloniale ? Rien n'est moins sûr, car Adèle Hommaire de Hell dans son récit et dans ses propos démystifie aussi l'érotisme de la femme métisse :

> Les nombreux équipages de marine qui remplissent les ports de Fort-de-France et de Saint-Pierre ont été de tout temps les adorateurs de ces beautés légères, mais hélas ! Si vite fanées ! Nubiles dès l'âge de douze ans, elles passent pour être vieilles dès qu'elles ont atteint leurs cinq lustres. Toute fille de couleur, arrivée à cette fatale époque, perd tout son prestige de beauté. C'est bien aux colonies que la fleur de la jeunesse passe comme un éclair. [...] Il faut ajouter que l'ardent soleil des tropiques leur enlève rapidement toute fraicheur ; leur délicatesse des traits et de carnation[36].

La couleur rapidement passée de la peau de la femme métisse, métaphore du pigment européen qui ne se fixe pas sur cette race noire, favorise dans l'écriture de la voyageuse l'expression d'un renversement politique et social aux colonies. Pour que le pigment tienne, pour que l'européanisation s'ancre dans les corps, il faut aux colonies que la femme européenne puisse s'unir à l'homme métis, au noir émancipé ou que la femme noire puisse être véritablement émancipée grâce à l'éducation. La voyageuse indique à la fin de son récit que le mariage entre un noir émancipé et une femme blanche serait un signe manifeste de la disparition des préjugés de couleur et de progrès dans la société coloniale[37].

De fait, selon Elsa Dorlin, « loin du royaume de France, c'est le tempérament maternel qui est au cœur de la fabrique nationale[38] ». Pour Adèle Hommaire de Hell, la construction des foyers aux colonies ne saurait être confiée à la femme noire non émancipée, à la créole asséchée ou à la métisse sexuellement libre. C'est à la femme blanche ou à la femme des îles enfin éduquée, d'être là-bas, dans ces îles tropicales, la matrice de cette nouvelle race coloniale comme le théorise Elsa Dorlin[39]. Pépinière et laboratoire social, les colonies offriraient un nouveau corps à la nation, un corps national régénéré dont la femme insulaire, la mère de l'ailleurs, serait en quelque sorte dépositaire.

---

35 *Ibid.*, p. 304.

36 *Ibid.*, p. 240.

37 *Ibid.*, p. 304.

38 DORLIN E., *op. cit.*, p. 206.

39 *Ibid.*

Finalement, l'écriture de la femme insulaire, comme celle de la femme orientale dans la relation de voyage d'Adèle Hommaire de Hell parue sous forme compilée et remaniée en 1870, intervient dans un contexte historique qu'elle qualifie de transition. La IIIe République, est en effet, selon l'auteure, le moment d'un rendez-vous de la population française avec l'histoire. Les Français ont enfin, selon la voyageuse, l'occasion de secouer les vieux langes pour être emportés « par un puissant courant vers un avenir de régénération sociale et de liberté[40] ».

C'est bien la mère qui doit secouer ces langes, selon l'expression signifiante de l'auteure. Dans ce geste de donner de l'air, d'assainir le lit social, Adèle Hommaire de Hell évoque la nécessaire régénération sociale des populations. Elle établit ainsi un parallèle entre l'observation de la faillite de l'ancienne société aristocratique plantocratique à la Martinique et celle des vieilles familles de privilégiés européens. Elle favorise *in fine* la promotion d'un modèle de corps républicain. Pour elle, ce modèle est un peu celui de cette nouvelle race coloniale présente à la Martinique, qui allie force et santé africaine, à la spiritualité et à l'intelligence du progrès scientifique européen.

Le récit et l'écriture du voyage et de la rencontre avec la femme insulaire se présentent donc à cette époque comme un ouvrage pédagogique, une propédeutique au renouveau social et sanitaire. C'est pourquoi Adèle Hommaire de Hell avait envisagé (comme elle le confie dans sa préface) de placer son ouvrage sous le patronage de la jeunesse. Elle entendait par là critiquer le nouveau matérialisme de la jeunesse française au moment où se jouent l'opportunité d'un renouveau national, l'avènement d'une République par abolition des privilèges. À l'écriture de cette insupportable légèreté de l'être[41] de la femme insulaire dans cette nouvelle société coloniale ne répond que celle de la jeune fille française métropolitaine du Second Empire finissant.

Le jeu de miroir qu'actualise Adèle Hommaire de Hell dans ses écrits trouve une conclusion inédite et paradoxale dans l'histoire littéraire. La voyageuse, qui avait tant œuvré de son vivant pour promouvoir l'éducation et l'émancipation des femmes, en critiquant notamment la superficialité et la décadence des courtisanes, des mondaines et des intrigantes du Second Empire, est diffamée après sa mort par l'usurpation de son identité et l'édition de sa fausse autobiographie. En effet, en 1934, sous son nom, est édité un livre intitulé *Les Mémoires d'une aventurière*[42], dans lequel Adèle Hommaire de Hell apparaît, selon les critiques de l'époque, comme une nymphomane, une hystérique, une mégère libertine qui ne semble pouvoir s'exalter que dans l'évocation[43] des supplices qu'elle aurait infligés à des

---

40 HOMMAIRE DE HELL A., *À travers le Monde, op. cit.*, p. 305.

41 KUNDERA M., *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1984, p. 178.

42 HOMMAIRE DE HELL A., *Mémoires d'une Aventurière*, 1833-1852, Paris, Plon, 1934.

43 DUFOY P., *L'Intermédiaire des curieux*, Volume 97, N° 1803-1934, p. 979-980.

esclaves à la Martinique, en Russie ou dans ses conquêtes amoureuses. Désormais sujet d'écriture, Adèle Hommaire de Hell est devenue un personnage romanesque et scandaleux, prétexte à la dénonciation politique par la voie de prétendus soviets de la déliquescence de la société bourgeoise française : « L'union des soviets peut avoir intérêt à propager de telles histoires, exposant crument aux crédules lecteurs, la démoralisation de la classe bourgeoise[44]. » Ainsi, la vie, le corps et l'œuvre d'Adèle Hommaire, mis en abyme par le regard de l'autre qui la regarde l'observer, offrent un exemple original des représentations sexuées de la Nation et de la construction des idéologies à partir d'un imaginaire sexuel[45].



44 *Ibid.*
45 SCOTT J., in DORLIN E., *op. cit.*, Préface.

Bibliographie

AUCLERT H., *Les Femmes arabes en Algérie*, Paris, Société d'éditions littéraires, 1900.

BERTRAND G., « Voyage des anciens, voyages des modernes : qu'est-ce qu'un voyage républicain ? », BERTRAND G., SERNAR P., (dir), *La République en voyage, 1770-1830*, Rennes, PUR, 2013.

BOULAIN V., *Femmes en aventure : de la voyageuse à la sportive (1850-1936)*, Rennes, PUR, 2012.

CORRÉ A., *Nos Créoles*, Paris, Albert Savine Éditeur, 1890.

DE FREYCINET R., *Journal du voyage autour du monde à bord de l'Uranie (1817-1820)*, Paris, Éd. du Gerfaut, 2003.

DORLIN E, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

FIRMIN A., *De l'égalité des races humaines : Anthropologie positive*, Paris, Pichon, 1885.

HOMMAIRE DE HELL A., *Des steppes de la mer caspienne, le Caucase, la Crimée et la Russie méridionale*, Paris, Bertrand Editeur, 1843.

—, « Souvenirs martiniquais », *Revue de Normandie*, Sept. Oct. 1865, communication faite au 32e congrès scientifique de France, 1865.

—, *À travers le Monde. La vie orientale. La vie créole*, Paris, Didier et Cie, 1870.

—, *Mémoires d'une Aventurière*, 1833-1852, Paris, Plon, 1934.

—, *Equipée dans les steppes de Russie (1840-1844)*, Paris, Arthaud, 1993.

KUNDERA M., *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1984.

LAPEYRE F., *Le Roman des voyageuses françaises (1800-1900)*, Paris, Payot, 2007.

MONICAT B., *Itinéraires de l'écriture au féminin. Voyageuses du XIXe siècle*, Amsterdam, Éditions Rodopi, 1996.

MOUSSA S., *La Relation orientale, enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995.

Iconographie

Adèle Hommaire de Hell, portrait, anonyme, (sd), Service des collections de l'école nationale des Beaux-Arts.

La femme des îles : une image ambivalente dans les productions coloniales et postcoloniales indianocéaniques et antillaises

Dominique RANAIVOSON
Université de Lorraine

La littérature coloniale comme les récits des voyageurs ont construit l'image tenace devenue un mythe de la jeune femme insulaire douce, sensuelle et soumise. Les Européens cultivés ont comparé ces silhouettes brunes aux vénérables statues antiques et bien des poètes célèbrent toujours le charme mystérieux des filles des îles. C'est apparemment dans la même perspective que les poètes malgaches, francophones et malgachophones célèbrent la femme. Pourtant, les littératures aussi bien coloniales que post-coloniales construisent aussi des personnages de femmes fortes, perfides ou manipulatrices qui jouent de leur apparente humilité et, qui, dominatrices aux allures de dominées, utilisent pour la renverser l'image initiale. Cette double stratégie, de douceur et de force, d'apparent abaissement et de prise de pouvoir semble remplacer les revendications figurées par les personnages de militantes que l'on peut retrouver dans les autres îles.

Nous nous proposons d'analyser comment la littérature a contribué à construire l'imaginaire de la femme insulaire et comment les écrivains insulaires d'hier et d'aujourd'hui entretiennent ou jouent de ce stéréotype pour s'en libérer sans pour autant briser certains codes. Nous chercherons à montrer que cette production littéraire ne renvoie pas seulement à un phénomène social avéré mais à une conception de la littérature et à la vision du monde de chaque écrivain, en particulier à une alternative à la dialectique occidentale.

Quand les Européens cultivés abordent les îles, la projection des images façonnées par leurs lectures antérieures est si forte qu'aucune place n'est laissée à l'originalité du contexte. Le cadre tropical, la végétation inconnue, le brun des peaux et les gestes ordinaires comme le puisage de l'eau ou le portage sur la tête, tout étonne l'Européen qui, d'une part, a lu les auteurs antiques, admiré des statues drapées et des tableaux colorés et d'autre part est imprégné par un scientisme qui hiérarchise les races en utilisant le

concept de « mentalité primitive » ou croit habiter une temporalité évolutionniste qui autorise les comparaisons entre les civilisations (« là le temps s'est arrêté »).

C'est ainsi que nous pouvons rapprocher des textes sur les Antilles et sur Madagascar, deux îles éloignées dans l'espace et très différentes quant à l'histoire de leur peuplement et à leur stratification sociale, deux îles créoles au sens que les influences de diverses cultures s'y mêlent pour accentuer chez le voyageur (l'« exote » selon le terme de Segalen[1]) un vif sentiment d'étrangeté c'est-à-dire de non-maîtrise. Ce sentiment se développe à propos de tous les aspects de la vie, mais particulièrement face à la femme, et plus précisément à la jeune femme, sorte de personnage de référence des textes des voyageurs.

La femme métisse des îles tropicales

Les écrivains de la période coloniale

Toutes les îles sont des lieux de passage, de superpositions et d'emmêlements ethniques qui aboutissent à une créolité qui n'est pas toujours nommée ainsi. L'Européen façonné par le concept pseudo-scientifique de « race » est décontenancé quand il ne peut plus appliquer les principes émis par le scientisme de la description et du classement. Les textes des voyageurs, des romanciers et des poètes évoquent alors les diverses races et le mystère qui se dégage de leurs présences concomitantes.

Lafcadio Hearn (1850-1904) est un auteur dont la perception des îles nous intéresse particulièrement. En effet, né sur une île grecque en 1850, élevé en Irlande, il devient journaliste en Amérique et y découvre la culture créole des Noirs de la Nouvelle-Orléans. Envoyé en Martinique entre 1887 et 1889 il rédige des reportages et collecte des contes créoles avant de passer le reste de sa vie sur d'autres îles, moins créoles, au Japon. C'est que lui, l'insulaire aux multiples origines, est émerveillé par un monde qui lui est en fait étranger mais où il croit retrouver ce qu'il connaît et qu'il aime, la lumière et les silhouettes qui lui rappellent sa Grèce natale et ses lectures. Il exalte donc le métissage comme il a exalté la symphonie des couleurs du ciel et des marchés en jonglant avec les termes. Pourtant, la récurrence des références à l'Orient[2] en contexte caribéen atteste de l'imprégnation purement livresque des représentations de ce dernier :

---

1 SEGALEN V., *Essai sur l'exotisme*, Paris, Livre de poche, 1986.

2 En observant les costumes il écrit : « Certaines de ces formes évoquent des souvenirs de l'Orient [...] on est presque tenté de croire qu'elle fut introduite dans la colonie par quelque esclave musulmane », (HEARN L., *Two years in the French West Indies,* 1890, *Aux vents caraïbes,* Paris, Hoëbeke, 2004, p. 43).

> Un peuple fantastique, époustouflant, un peuple tout droit sorti des *Mille et Une Nuits*. Un peuple aux multitudes de couleurs ; mais la teinte dominante est le jaune, comme celle de la ville elle-même. Du jaune au beau milieu de toutes ces nuances caractérisant la mulâtresse, la câpresse, la griffe, la quarteronne, la métisse, la chabine, donnant un effet d'ensemble du plus beau jaune brunâtre qui soit. Vous êtes parmi un peuple de métis, la plus harmonieuse race de métis de la Caraïbe[3].

Le romancier Charles Renel (1866-1925) est le modèle de l'intellectuel français de la fin du XIX[e] siècle formé par la culture classique et convaincu que la science et la civilisation européennes sont supérieures à la barbarie des autres régions qui n'a pour lui de séduisant que son paganisme. Il est inspecteur des écoles coloniales à Madagascar pendant vingt ans et rend compte de ses observations dans des romans. *La Fille de l'île rouge*, son dernier ouvrage, connut à sa publication en 1924 un certain succès avant d'être oublié, comme toute son abondante œuvre littéraire et anthropologique, trop associée à un moment et à une attitude déconsidérées par l'idéologie contemporaine. Republié en 2011[4], ce texte permet de comprendre le fonctionnement des coloniaux et de mesurer en partie, à travers les descriptions qui en sont données, l'état d'une partie des populations. L'image qui nous intéresse est celle des femmes et de la manière dont le texte rend compte du regard européen porté sur elles. La question de l'identification de la race exacte revient d'autant plus fréquemment qu'elle est impossible. La femme *merina* est, dit Renel, « métissée certainement de sang arabe, bien qu'elle se prétendît de pure race imérinienne » avec ses yeux « à la japonaise », elle est « étrange », ce qu'il montre en précisant qu'elle « avait gardé de ses nobles ancêtres la démarche altière, l'expression hautaine et impassible[5] ». Il s'agit, à travers la musique par exemple, d'entendre « chanter l'âme des lointains ancêtres, des vieux Malais qui, dans les longues pirogues à balancier, sont venus des Iles mystérieuses[6] ». La théorie de la hiérarchie des races oriente les analyses :

> Je ne puis admettre qu'on appelle nos Malgaches des nègres ! Japonais, Mongols, soit ! Malais, mieux encore ! Mais des noirs, des Africains, non ! Sûrement leurs ancêtres sont venus de l'Orient, apportés à l'aube des âges dans quelques praos malaises. [...] Un mélange de races où dominent les Malayo-Polynésiens, voilà le peuple malgache[7].

---

3 *Ibid.*, p.42.

4 RENEL, C., *La Fille de l'île rouge*, Saint-Étienne, Presses de l'Université de Saint-Étienne, Collection « Long-courriers », 2011.

5 *Ibid.*, p. 52. Ces paginations renvoient à l'édition originale, Flammarion, 1924.

6 *Ibid.*, p. 59.

7 *Ibid.*, p. 62-63.

> Je cherche la race, dont vous parlez sans cesse, et je ne la trouve pas. Tous les types de l'Afrique et de l'Asie y semblent confondus. [...] Problème à jamais indéchiffrable que celui des origines malgaches[8].

Ainsi, l'énumération des termes ethnographiques précis antinomiques de la créolité renforcent l'attractivité de ces femmes mystérieuses qui appartiennent à cette « race inconnue », titre d'un autre ouvrage de Renel.

Il serait donc possible de synthétiser les positions de ces deux observateurs européens de la période coloniale en soulignant la distance qui les sépare de populations qui, de leur propre aveu, et bien qu'en même temps ils se prévalent d'une spécialisation sur ces pays, leur sont ainsi de plus en plus incompréhensibles. La prise en considération de cette étrangeté témoigne de leur conscience de celle-ci. C'est en ces termes que Segalen tentait de cerner la notion d'exotisme :

> Définition du préfixe *Exo* dans sa plus grande généralisation possible. Tout ce qui est « en dehors » de l'ensemble de nos faits de conscience actuels, quotidiens, tout ce qui n'est pas notre « Tonalité mentale » coutumière. [...] En arriver à poser la sensation d'Exotisme : qui n'est autre que la notion du différent ; la perception du Divers ; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même ; et le pouvoir d'exotisme, qui n'est que le pouvoir de concevoir autre[9].

Les écrivains insulaires

Il est plus étonnant encore de retrouver une démarche qui semble identique sous la plume des écrivains insulaires. L'écrivain malgache Ary Michel, plus connu sous le nom de Robinary, dresse le portrait d'une jeune *merina* en 1869 dans le roman *Sous le signe de Razaizay* (1957) :

> Elle était parfois énigmatique, car elle résumait en sa personne les divers traits de sa race, qui était une race complexe : [...] elle avait à ses heures la nonchalance d'une tahitienne ou la duplicité d'une malaise, sinon d'une sémite ; puis tout d'un coup, elle mettait en évidence les caractéristiques du type arabe par son regard plein d'assurance, son sourire étrange, ironique, que soulignait son teint mat et blanc[10].

Le poète Dox (1913-1978) célèbre dans son poème de 1971 intitulé « L'Imer(i)nienne » la femme idéalisée en posant des questions sur ses

---

8 *Ibid.*, p. 61.

9 SEGALEN V., *op. cit.*, p. 38 et 41.

10 ROBIN A.-M., *Sous le signe de Razaizay,* Tananarive, impr Rason, 1957, p. 36.

origines ambivalentes qui semblent aviver son charme « quelle grâce / as-tu héritée / de ta race » et à la clausule « Afrique ? / Asie[11] ? ».

Les écrivains contemporains

Jacques Lardoux est un universitaire français né en 1944 qui enseigna à Madagascar de 1978 à 1984. Il exprime dans un recueil de poèmes au ton retenu tout le mystère attirant que l'île et ses femmes exercèrent sur lui. La femme, jamais nommée, est associée à la fragilité et à l'éclat de la vie qu'elle révèle, elle est « Beauté brune / **Sang mêlé** » mais « derrière ta chair » il ne distingue que « la réalité profonde insaisissable ». Et le narrateur d'avouer que « Tout dit l'étrange de la vie d'ici[12] ».

Aimé Césaire et Raphaël Confiant, deux Antillais aussi vifs dans leur combat contre le colonialisme que vigilants dans l'exaltation d'une identité noire ou créole, admirent Lafcadio Hearn. Aimé Césaire évoque sa statue qui demeure à Saint-Pierre dans un poème assez obscur qui se termine ainsi :

O questionneur étrange
Je te tends ma cruche comparse
Le noir verbe mémorant
Moi moi moi
car de toi je connus que ta patience fut faite
de la cabine de commandement d'un corsaire démâté par l'orage et léché d'orchidées[13]

Raphaël Confiant, qui préface la nouvelle édition de ses reportages en 2004, qualifie Hearn de « voyageur magnifique » et de l'« un des auteurs les plus modernes de la seconde moitié du XIXe siècle » car, dit-il, il « dépeignit les femmes de la Martinique » en échappant à « cette sorte d'exotisme qui s'obstine à vouloir plaquer un regard étranger sur le monde tropical[14] ». Confiant voit dans les termes de Hearn l'invention de la créolité et admire sa reconnaissance du fait que l'identité se modifie sans cesse[15]. Dans cette perspective, la femme créole aux multiples aspects représente cette humanité diverse, en perpétuelle variation et donc insaisissable, signe de ce que Glissant nommera le Divers[16].

---

11 Le recueil de 1971 ne fut publié qu'en 1991, à titre posthume : DOX, *Chants capricorniens,* Antananarivo, CCAC, 1991, p. 39.

12 LARDOUX J., *Mihamavana Madagascar,* Poitiers, Le Torii éditions, 1999, p. 47, 51 et 39.

13 CÉSAIRE A., *Ferrements, La Poésie,* Paris, Seuil, 2006, p. 334-335.

14 HEARN L., *op. cit.*, p. 9 et 12.

15 *Ibid.*, p. 12-13.

16 GLISSANT E., *Traité du Tout-Monde,* Paris, Gallimard, 1997.

Ainsi, quels que soient les époques et les lieux, ces écrivains en prise directe avec les femmes des îles expriment leur incompréhension face à elles en invoquant leurs origines. Cette résistance à l'intelligibilité, au lieu de rebuter ces rationalistes, attise leur curiosité, entretient même leur fascination au point qu'ils emploient tous le terme de « charme ». Leurs mots renvoient à la définition de l'exotisme telle que la donnait Segalen :

> L'exotisme n'est donc pas une adaptation ; n'est donc pas la compréhension parfaite d'un hors soi-même qu'on étreindrait en soi, mais la perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle[17].

Pourtant, ils introduiront des grilles de lecture en projetant inconsciemment sur ces mêmes femmes les références esthétiques propres à leur culture classique issues de l'Antiquité et à leur rêve ambivalent de paradis génésique.

La femme hors du temps

La sculpture antique

Lafcadio Hearn observe les femmes qui rentrent en portant des jarres d'eau sur la tête : « Elles avaient une façon gracieuse de marcher sous leurs fardeaux, les mains jointes derrière leurs têtes et les bras levés à la manière des cariatides[18]. » Charles Renel décrit une femme enveloppée de son étole (*lamba*) traditionnel : « L'immobilité faisait penser à une statue ébauchée dans un bloc de marbre[19]. » Pour les deux Européens, des attitudes banales et ancrées dans le présent replacent les femmes dans le passé d'une civilisation qui n'est pas la leur, un passé auréolé du prestige de la culture. Dépouillées de leur réalité et de leur contexte, elles apparaissent réinventées et grandies par cette métamorphose. La couleur de la peau renvoie aussi à l'art antique. Hearn décrit « Les femmes aux membres de bronze sombre[20] » et Renel « la main menue et longue de bronze clair[21] ». En 1932, Jean d'Esme reprend les mêmes termes à propos de ces attitudes qui réveillent chez tous une mémoire aussi floue que romantique :

> Sa jarre pleine d'eau sur l'épaule droite, le bras levé pour le maintenir en équilibre, elle avançait lentement d'une démarche souple [...] Sur ses

17 SEGALEN V., *op. cit.*, p. 44.
18 HEARN L., *op.cit.,* p. 126.
19 RENEL C., *op. cit.,* p. 130.
20 HEARN L., *op.cit.,* p. 247.
21 RENEL C.*, op.cit.,* p. 130.

> épaules nues couleur de vieux bronze, l'eau débordant du récipient à chacun de ses pas, posait des traînées luisantes[22].

Guy Pommereau (1928) a passé son enfance dans un Madagascar colonial dont il a exprimé les images dans des sonnets en 1992. Il évoque dans un de ses poèmes des femmes surprises en train de se laver dans une rivière et fait immédiatement le rapprochement avec un motif antique en les appelant des « naïades » face aux passants qui « bravant la métamorphose / qu'aurait infligée Artémis / font signe[23] ».

Mais l'Antiquité, pourvoyeuse de modèles considérés comme indépassables, renvoie aussi aux temps anciens, c'est-à-dire, selon la terminologie eurocentrée, archaïques. Et Hearn de parler de « scène qui vous fait songer aux civilisations primitives[24] ».

La femme simple des temps primordiaux

L'usage de la corrélation entre le passage de l'enfance naïve et heureuse et l'âge adulte est partagé par tous les écrivains européens qui voient donc dans la femme insulaire et dans les peuples colonisés des membres d'une humanité encore en enfance. Hearn le dit des Antillaises :

> Voici les porteuses qui s'avancent [...] Toutes sourient en apercevant Jean-Marie [...] alors il les débarrasse de leurs fardeaux, et leur cherche du pain, et leur dit des phrases gentilles et bêtes pour les faire rire. Elles sont contentes et rient comme des enfants, assises sur la route en grignotant leur pain[25].

Renel parle de « doux rire d'enfant[26] ». Jean Paulhan (1884-1968), qui sera plus tard l'un des acteurs majeurs de la vie littéraire française en dirigeant la NRF, observe la vie coloniale malgache en 1908. Il arrive à 22 ans dans l'île, imprégné de ses lectures et de tous les stéréotypes qui circulent dans la société française impériale sûre de sa supériorité. Il a été en contact avec les milieux intellectuels par l'intermédiaire de son père, enseignant de philosophie et ami du prestigieux philosophe Lévy-Bruhl, le théoricien de l'âme primitive. Il croit discerner chez les Malgaches les signes de cette mentalité primitive prélogique et le rapporte à son père :

---

22 D'ESME J., *Épaves australes,* Paris, La Nouvelle revue critique, 1932, réédition, Paris, L'Harmattan, collection « Autrement mêmes », présentation RANAIVOSON D., 2007, p. 98.

23 POMMEREAU G., *Tropiques d'antan,* Paris, Éditions de Saint-Germain des prés, 1993, p. 28-29.

24 HEARN L., *op.cit.,* p. 247.

25 *Ibid.,* p. 124-125.

26 RENEL, C., *op.cit.,* p. 147.

> La vie des hovas, les matériaux premiers des idées, animaux, plantes, pays sont ici si simples que l'on peut suivre dans tous ses détails la vie d'une idée générale[27].

Jean d'Esme (1894-1966) situe son roman *Épaves australes* (1932) dans le Sud, chez les Antanosy (« Antanouches » dans le texte) dans une petite cité au « charme désuet » et à la « douceur naïve » avant que le cyclone ne dévaste tout[28]. Le personnage principal dont la trajectoire de colon malchanceux permet au romancier de donner son analyse de la société coloniale, convoque des danseuses et décrit en ces termes la simplicité de leurs besoins comme de leur analyse : « Une distribution de quelques rubans que Jacques découvrit au fond de ses cantines acheva de lui gagner le cœur des beautés féminines du hameau[29]. »

Il est plus surprenant de trouver les mêmes termes sous la plume du poète malgache Jean-Joseph Rabearivelo (1903-1937). Sacralisant la femme malgache, il la décrit lui aussi comme « la femme-enfant[30] » qui danse.

Guy Pommereau évoque les « peuples en pagne, ou couverts de soie ample » évoluant dans un monde « simple et prosaïque[31] ». La femme aux « seins de bronze » et au « corps ambré » vit dans l'« autre Éden » « où elle ne peut être comparée qu'aux jeunes figurines grecques » puisqu'elle est l'« exotique rival[e] des anciens tanagras[32] ». Jacques Lardoux (1944), enseignant français qui passa lui aussi des temps heureux à Madagascar entre 1978 et 1984, parle dans ses poèmes de « temps barbares / Où l'on dressait des feux / Où l'on portait encore des armes[33] » et semble revenu, dans l'île et avec la femme, au « matin du monde » dans le « paradis[34] ».

Cependant, cette vision masculine d'une femme idéalisée parce qu'elle est archaïque, est inversée par l'évocation, parfois par les mêmes auteurs, d'une autre facette de la femme insulaire. C'est alors cette dernière qui apparaît comme celle qui maîtrise et joue de son image archaïque.

L'autre versant : la femme maligne

De douces et soumises, les personnages féminins deviennent dominateurs, implacables, calculateurs et le séjour de l'homme blanc se termine en même temps que la parenthèse paradisiaque et ses illusions.

---

27 PAULHAN J., *Lettres de Madagascar,* Paris, Éd. Claire Paulhan, 2006, p. 422.

28 D'ESME J., *op.cit.*, p.30.

29 *Ibid.,* p.15.

30 « Danses », dans RABEARIVELO J.-J., *Presque-songes,* Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, 2006, p.17 et 91.

31 POMMEREAU G., *op. cit.,* p.9.

32 *Ibid.,*p. 27 et 49.

33 LARDOUX J., *op. cit.*, p. 47-48.

34 *Ibid.,* p. 28-29.

Alors que le personnage de Renel se plaisait à considérer en sa femme-enfant primitive « sa bonne grâce, son humeur égale, sa soumission d'esclave heureuse[35] », il va découvrir l'étendue de sa méprise et la fin de l'« illusion[36] ». La maîtresse du colonial révèle sa soif de pouvoir envers ses compatriotes, parle durement des cuisiniers qui abandonnent leur poste, sans doute à cause d'elle et qui l'appellent « Madame[37] », ne s'émeut pas des blessures du porteur[38]. Renel parle de « coulages[39] » pour désigner les détournements de nourriture à destination de la famille et quand le cuisinier révèle les trafics organisés par la parentèle, le narrateur dit du colonial « que lui importait d'être volé par son cuisinier ou par sa ramatoa[40] ? ». Celui-ci est littéralement encerclé par le réseau de la maîtresse qui n'a alors plus rien d'enfantin puisqu'il devient une « invasion[41] » coûteuse et très organisée :

> […] la femme de chambre, une cousine, le marmiton, un fils d'une de ses sœurs, trois bourjanes sur les quatre venaient de son village, ainsi que le porteur d'eau. Il se rappelait les longues conversations de Razane, le matin, avec des gens de la campagne chargés de corbeilles […] moins chères qu'au bazar […] Les communs derrière la maison servaient de caravansérail[42].

L'homme qui se croyait dominateur se découvre « bienfaiteur sans le savoir[43] ». Le succès de cette manipulation installe la jeune femme dans son statut supérieur de « fille glorieuse[44] » : « À côté de lui, Razane, en une élégante robe blanche, toute brodée et ajourée de dentelles, souriait, petite reine triomphante, à ceux de sa race[45]. » Elle se permet même de se montrer « condescendante[46] » face aux collections ethnologiques du Français qu'elle regarde avec un « sourire de pitié[47] ».

Jean-Claude Mouyon (1955-2011), français installé dans le Sud de Madagascar décrit dans des romans qu'il avoue autobiographiques une situation similaire sauf que le narrateur, le mari, est conscient des mécanismes dans lesquels il se trouve pris. Il adopte l'ironie à son endroit comme à celui de ces étrangères qu'il ne veut quitter :

---

35 RENEL C., *op. cit.*, p. 147.
36 *Id. Ibid.*
37 *Ibid.*, p. 131.
38 *Ibid.*, p. 148.
39 *Id. Ibid.*
40 *Ibid.*, p. 132.
41 *Ibid.*, p. 135.
42 *Ibid.*, p. 134.
43 *Ibid.*, p. 139.
44 *Ibid.*, p. 137.
45 *Ibid.*, p. 136.
46 *Ibid.*, p. 141.
47 *Ibid.*, p. 142.

> Et l'autre qui me réclame une robe neuve tous les jours, sans parler des cousins, des frères, des sœurs, de tous les boiteux et tous les constipés de la famille qu'il faut hospitaliser-héberger-nourrir à longueur d'année. La maison est devenue un dortoir. [...] Et crades avec ça, des arêtes de poisson dans les cheveux, du riz écrasé sur le bout du nez, de la bouillie de manioc plein le menton. [...] Aujourd'hui ma colère est de sang. Elle gicle, elle éclabousse. Elle pourrait même tuer. Le fusil appartient désormais à la famille, pas à moi. Ce qui est à toi est à nous, mon fils[48].

Renel dans le chapitre « le mirage s'efface[49] » analyse les étapes de la mise en évidence du double jeu et de la fin de « l'illusion[50] ». La femme y est montrée rusée dans l'emploi de talismans d'amour, dans la dissimulation, perspicace quant à l'effet limité de sa séduction, prompte à la colère et au soupçon[51], pressée « en femme pratique[52] » de faire profiter sa parenté des biens d'un amant tout juste mort, ce que le texte nomme « pillages[53] » et bien sûr, infidèle[54]. Plus que jamais, la femme est « inconnue, impénétrable, plus qu'étrangère, presque hostile[55] ».

Jean d'Esme, après avoir insisté sur l'apparente docilité de la femme qui soigne et sert le Blanc sans un mot, la décrit soudain loquace, volontariste et violente quand, enceinte, elle dévoile ses plans :

> Quand la saison des pluies sera terminée, nous irons à la ville des blancs pour lui acheter des vêtements – les vêtements d'un fils vaza [blanc]. Et puis, plus tard, tu lui montreras à lire l'écriture des blancs, pour qu'il puisse apprendre et devenir un vaza-bé [blanc puissant] ! Alors, il s'en ira travailler pour le fanjakane [l'Etat], avec les autres blancs comme lui[56]...

Les poèmes traditionnels merina appelés *hain-teny,* construits sur des dialogues codés entre amants mettent en évidence aussi la malignité avec laquelle la femme, sous couvert de modestie et de pudeur, se joue de l'homme. Rabearivelo a ainsi écrit en français ses *Vieilles chansons des pays d'Imerina* où la femme a bien souvent l'initiative des invitations :

---

48 MOUYON J.-C., *Roman vrac,* Antananarivo, Bibliothèque malgache, 2007, réédition, Antananarivo-Paris, no comment, p. 65 et 100.

49 RENEL C., *op. cit.*, p. 141.

50 *Ibid.*, p. 171.

51 *Ibid.*, p. 160.

52 *Ibid.*, p. 166.

53 *Ibid.*, p. 168.

54 *Ibid.*, p. 174.

55 *Ibid.*, p. 146.

56 D'ESME J., *op.cit.*, p.113.

> L'amour, ô mon parent, a le parfum de la forêt comme le citron ! Et ce n'est ni par coquetterie ni par caprice que je vous parle ainsi mais parce que je veux vous avoir tout entier[57] !

Jacques Lardoux termine son recueil avec un poème situé au point de départ des bateaux (la ville de Toamasina) où il annonce l'« envers du décor[58] ».

Tout récemment publié à Madagascar, le roman caustique de Ronny Rengasamy, *Les Souffrances du jeune Kevin*[59] met en scène de belles Malgaches séductrices qui se révèlent être des appâts sexuels pour attirer le Mauricien investisseur dans une escroquerie où il manquera de peu perdre la vie. Amal Sewtohul, lui aussi romancier mauricien, construit dans son roman policier *À la dérive*[60] un personnage de séductrice dangereuse, la Malgache incompréhensible, implacable et calculatrice en dépit de son sourire d'enfant et de ses comportements apparemment soumis.

Les littératures européennes et insulaires, coloniales et postcoloniales, construisent des modèles de femmes des îles tropicales contradictoires en un assemblage d'éléments issus des observations des voyageurs et de leurs références culturelles. D'une part, ces personnages renforcent le stéréotype de la pureté édénique qui renvoie au caractère primitif et charmant d'une humanité encore en enfance, mais de l'autre, leur part d'ombre révélée comme leur visage authentique montre des femmes insulaires ambivalentes et donc toujours aussi incompréhensibles. L'exotisme paraît ainsi entretenu par une littérature nourrie par ailleurs par des courants idéologiques et des réalités sociologiques de diverses époques. Ces femmes métisses, intelligentes et manipulatrices renvoient au mystère des origines aussi bien qu'à l'instabilité d'un monde complexe où les identités et la nature des relations ne sont pas si claires que le prévoient les systèmes de classement des races ou de valeurs (fussent-elles d'égalité). Ce sont donc dans les mêmes textes que certains verront la scandaleuse permanence de stéréotypes et d'autres, la modernité de la prise en compte du Divers, de la fin des systèmes cloisonnés, qu'ils soient fondés sur le genre, sur la race ou sur les registres du langage.

57 RABEARIVELO J.-J., *Vieilles chansons des pays d'Imerina*, Chanson XXI. Ecrits en 1937, ces poèmes paraîtront de manière posthume en 1939 dans la *Revue de Madagascar,* puis en 1967, Madprint, préface ANDRIANARAHINJAKA L.-M., et dans *Œuvres complètes,* volume 2, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 1453-1496.

58 LARDOUX J., *op. cit.*, p. 49.

59 RENGASAMY R., *Les Souffrances du jeune Kevin*, Antananarivo, no comment, 2013.

60 SEWTOHUL A., *À la dérive*, Maurice, Pamplemousses éditions, 2014.

Bibliographie

CÉSAIRE A., *La Poésie,* Paris, Seuil, 2006.

D'ESME J., *Épaves australes,* Paris, La Nouvelle revue critique, 1932, réédition, Paris, L'Harmattan, collection « Autrement mêmes », présentation RANAIVOSON D., 2007.

DOX, *Chants capricorniens,* Antananarivo, CCAC, 1991.

GLISSANT E., *Traité du Tout-Monde,* Paris, Gallimard, 1997.

HEARN L., *Two years in the French West Indies,* 1890, *Aux vents caraïbes*, Paris, Hoëbeke, 2004.

LARDOUX J., *Mihamavana Madagascar,* Poitiers, Le Torii éditions, 1999.

MOUYON J.-C., *Roman vrac,* Antananarivo, Bibliothèque malgache, 2007.

PAULHAN J., *Lettres de Madagascar,* Paris, Éd. Claire Paulhan, 2006.

POMMEREAU G., *Tropiques d'antan,* Paris, Éditions de Saint-Germain des prés, 1993.

RABEARIVELO J.-J., *Presque-songes,* Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, 2006.

—, *Vieilles chansons des pays d'Imerina, Œuvres complètes*, volume 2, Paris, CNRS éditions, 2012.

RENEL, C., *La Fille de l'île rouge*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, Collection « Long-courriers », 2011.

RENGASAMY R., *Les Souffrances du jeune Kevin*, Antananarivo, no comment, 2013.

ROBIN A-M., *Sous le signe de Razaizay,* Tananarive, impr. Rason, 1957.

SEGALEN V., *Essai sur l'exotisme*, Paris, Livre de poche, 1986.

SEWTOHUL A., *À la dérive*, Maurice, Pamplemousses éditions, 2014.

Chapitre 5

Pouvoirs, savoirs et sacré

Sorcières et femmes fatales dans les contes créoles mauriciens et réunionnais

Carpanin MARIMOUTOU
Université de La Réunion, laboratoire LCF – EA 4549

Les conditions des processus de créolisation dans les îles tropicales créoles de l'océan Indien rendent à jamais inconnaissable le monde des origines et insaisissable le monde dans lequel vivent ces insulaires. À l'origine désertes, en effet, ces îles naissent et se constituent en tant que sociétés dans le cadre des expansions coloniales européennes qui, dès lors, structurent à long terme leur organisation et leur fonctionnement. Leur peuplement s'est effectué, le plus souvent, dans des conditions historiques désastreuses fondées sur des migrations forcées dont le paradigme le plus violent est celui de la traite négrière et de l'esclavage.

La littérature écrite et orale signale la relation difficile, douloureuse et complexe que les habitants des îles créoles, venus de partout, en déficit d'origines, entretiennent avec un univers qui, à rebours du discours dominant actuel sur l'harmonie interculturelle propre aux mondes créoles, est posé, ressenti, écrit, comme un univers de pièges et de chausse-trappes, où il manque toujours un visa pour franchir les nombreuses frontières intérieures. Tout passage se révèle être piégé. Ainsi, les contes mauriciens et réunionnais ne cessent d'insister sur le fait que les paysages les plus idylliques ou les plus neutres sont hantés par des *bébét*, des âmes errantes, des diables et des diablesses. La romancière, poétesse, conteuse réunionnaise Anne Cheynet déclare, par exemple, que les contes créoles sont « pleins d'histoires de bandits, de sorciers, de "cheval boiteux", d'invisibles, de dames blanches (ou noires, quand il s'agissait de Grand'Mère Kal ou de Fifine Calebasse), de revenants, d'*âmes purgatoire* et d'une foultitude d'autres zombies[1] ». Elle définit ces personnages comme une horde de créatures effrayantes. Le monde naturel est ainsi considéré comme « un espace immense, peuple de *dévas*, de dryades, de sylphes, de nymphes, d'oréades[2]... ». Sous tout paysage qui offre ses beautés au regard, à l'ouïe, au toucher, à l'odorat, la terreur, en réalité, attend et se prépare à surgir. Cette violence est posée comme origi-

1 CHEYNET A., *Histoires revenues du Haut Pays*, Saint-Denis, Surya Éditions, 2013, p. 14.

2 Voir « L'Écho », *Ibid.*, p. 27.

naire et fondatrice. Chez la Réunionnaise Claire Bosse, par exemple, la monstruosité d'un personnage emblématique comme *Granmérkal*, la méchante sorcière des contes créoles, existe avant même l'arrivée des humains dans l'île[3]. Dans « Pou in soléy an pliss : Lil[4] », l'écrivain et conteur réunionnais Daniel Honoré imagine la création de son île natale. Celle-ci est née de la jalousie de la mer qui ne supportait plus de voir que sa sœur jumelle – le ciel[5] – était non seulement plus belle qu'elle mais avait aussi des bijoux resplendissants : le soleil, la lune et les étoiles. Les deux sœurs sont les filles de la terre et du « Père de l'Unité ». La mer supplie alors sa mère de lui offrir également un soleil. Devant le refus de cette dernière qui déclare à sa fille que le Père de l'unité n'a créé qu'un unique soleil, la mer décide alors de dérober violemment une partie de la terre – sa mère, donc – pour en faire son bijou personnel, son soleil à elle. Et c'est de cette façon que l'île naît. Cette dernière est donc née d'un rapt, d'une mutilation, d'une déchirure, autrement dit d'un acte de prédation qui préfigure toutes les violences à venir propres à l'île. Derrière la beauté des paysages se cache cette violence initiale, et l'île en garde des traces qui se sont disséminées partout. Ce qui est visible masque et signale l'horreur passée et à venir. L'une des conséquences en est que le monde qui se présente aux personnages peut, à n'importe quel moment, offrir un passage vers un autre univers, possiblement merveilleux, mais qui, très rapidement, se complexifie en labyrinthe dans lequel attendent des monstres divers.

Les sentiers les plus balisés conduisent alors à des gouffres ou à des grottes d'où peuvent surgir à tout moment des *Grandiab*, des *Granmèrkal*, des monstres le plus souvent féminins, sorcières, ogresses, loules, femmes fatales ou toute autre instance venue d'ailleurs, ayant franchi la frontière fluide qui sépare le monde des vivants de celui des morts, et susceptibles de faire subir aux personnages le passage inverse ou, pire encore, de les bloquer sur la frontière elle-même, faisant d'eux des morts vivants. Dans les jardins les plus ornés, les plus fleuris, existent des espèces propres à ouvrir des passages vers un univers de charmes, de pratiques magiques, de sorcellerie terrifiante. Les contes insistent sur la capacité de tout espace à se transformer en autre chose, à faire surgir des frontières dans ce qui paraît uni, homogène, balisé, cadastré.

Les contes créoles thématisent et problématisent ces données négatives pour interroger les possibilités d'instaurer des espaces de rencontre entre classes et origines différentes, mais aussi pour essayer de penser la question de la négociation entre genre féminin et masculin. Les récits reviennent sans

---

3 BOSSE C., « Le Château maudit », *Grand-mère Kalle. Sa légende et ses histoires d'antan. Bourbon 1860*, Saint-Denis, Azalées Éditions, 2001 [première édition, 1972], p. 25-29.

4 « Pour un soleil de plus : l'île », HONORÉ D., *Contes créoles (La Rénion zanfan lo monn)*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2003, p. 9-14.

5 Dans le texte, « ciel » est un personnage féminin.

cesse sur le thème de la domination, de l'injustice et de leur réparation pour tenter de proposer des modalités d'habitation de l'espace ou l'instauration de régimes de souveraineté plus justes. Les figures féminines, en particulier, le plus souvent dévalorisées, jouent cependant un rôle important dans cette appréhension d'un espace à venir, où vivre demeure une possibilité.

L'effroi auquel fait référence Anne Cheynet à propos des « créatures » présentes dans les contes créoles surgit de la difficulté de représenter les personnages féminins, en raison même d'une instabilité et d'une mobilité posées comme structurantes. De la même façon que le paysage des contes ouvre sur des espaces inconnus, labyrinthiques et potentiellement terrifiants, les femmes sont toujours susceptibles d'être autre chose que ce que semblait construire leur apparence. La plupart des contes créoles « traditionnels », c'est-à-dire relevant de la « tradition » orale et sans auteur explicite, présentent ces personnages féminins dans une sorte d'entre-deux entre l'être humain et l'animal. Même les moins méchantes, les plus aimantes, sont susceptibles, à n'importe quel moment, de changer de forme et de se transformer en bêtes sauvages ou familières, ce qui fait d'elles des créatures diaboliques. Tout se passe comme si ces contes réactivaient en permanence le discours terrifié tel que l'énonce Shakespeare dans *Le Roi Lear* :

> Centaures au-dessous de la taille,
> Bien que femmes au-dessus.
> Jusqu'à la ceinture, c'est le règne des dieux ;
> Le bas est tout entier au diable.
> Là, c'est enfer, et ténèbres, et gouffre sulfureux : brûlure, feu, puanteur, consomption[6].

Ainsi, dans l'un des contes réunionnais recueillis en 1977 par l'anthropologue Christian Barat et publiés dans le recueil *Kriké Kraké*[7], l'épouse de l'un des personnages se transforme en truie toutes les nuits, ce qui entraîne sa mort, son mari finissant par la tuer. De manière récurrente, l'animalité est posée comme une possibilité de chaque femme, comme l'autre face de sa beauté[8]. Cette animalité latente est parfois actualisée. Dans certaines ver-

6 Shakespeare, *Le Roi Lear*, acte IV, scène 6.

7 *Kriké Kraké*, Centre universitaire de La Réunion, Travaux de l'Institut d'Anthropologie sociale et culturelle, n°1, 1977.

8 La beauté des femmes est aussi, souvent, le signe qu'il s'agit d'une âme errante, d'un fantôme, d'une morte amoureuse. Ainsi, dans un conte d'Anne Cheynet, un personnage féminin est ainsi décrit : « [...] sous le clair de lune une femme s'avançait, une femme très élégante, avec une capeline de paille brillante et un grand éventail de couleur claire qu'elle balançait au rythme de sa marche nonchalante ». Cette femme se révèle être, à la fin du récit, une morte : « Debout tout en haut sur le mur du cimetière, la femme était là. On ne la reconnaissait qu'à sa large capeline brillante car son corps était entièrement décharné, et, de ses yeux, on ne voyait plus que les orbites vides. » (*Op.cit.*, p. 42 et 46.)

sions des contes qui mettent en scène *Granmérkal*, celle-ci est uniquement présentée comme un oiseau de mauvais augure, un oiseau de nuit, *fouké* ou *bébét Tout*[9], dont le cri effrayant annonce un terrible malheur[10]. Plus troublant est le cas des sirènes qui, représentées comme des êtres hybrides, mi femmes mi poissons, ne parvient jamais à échapper à cette double dimension. Dans certains contes européens ou indiens, la sirène peut se transformer en femme, comme la déesse Ganga dans le *Mahābhārata*, ou dans les légendes liées à la vouivre. Inversement, elle peut aussi choisir de n'être qu'un poisson. Dans les contes créoles, ce double passage des frontières est impossible. La sirène demeure un être hybride dont, pourtant, la séduction continue d'opérer après la découverte par le personnage masculin de sa double appartenance. Mais dans tous les cas de figure, elle demeure un personnage négatif qui entraîne la mort ou la folie de celui qui, tombé amoureux d'elle, essaie de la séduire en retour. Il existe, dans l'un des contes de la Réunionnaise Céline Huet, une aimable et gentille sirène, mais le conte montre clairement qu'il s'agit là d'un fantasme, de l'invention d'un adolescent qui, pour impressionner des jeunes de son âge, leur raconte qu'il a plongé au fond d'un bassin inaccessible où il a vu cette sirène. Le conte se termine d'ailleurs par la remarque de la narratrice selon laquelle il suffit d'un peu d'imagination pour embellir le monde et pour se faire des amis. Dans les autres cas, la rencontre entre une sirène et un garçon est mortifère. Tant dans *Kriké Kraké*[11] que chez Daniel Honoré, la femme sirène est totalement incapable d'empathie. En revanche, elle méduse le jeune homme qui devient fou amoureux d'elle et se suicide en se jetant dans l'océan pour essayer de la rejoindre[12]. Dans l'un des contes d'Anne Cheynet, un autre jeune homme, qui a partagé le repas des âmes errantes, est retenu par elles et ne peut plus rejoindre le monde des vivants. Or, s'il a pu arriver jusqu'à la grotte où se tenaient ces âmes, c'est parce que son compagnon et lui ont été envoûtés par un chant, « une sorte de mélopée, un chœur de voix féminines[13] » ; c'est

---

[9] « Grand-mère Kal habitait dans la ravine. La nuit, pour repérer les enfants qui n'avaient pas été sages, elle se réincarnait dans cet oiseau qu'on appelle fouké, et qui passe au-dessus des maisons en lançant des cris sinistres. Mais le jour elle était cachée dans les bambous de la rivière et, lorsqu'on passait pour aller à la boutique ou à la messe, on l'entendait pleurer. Parfois même on entendait craquer ses os. C'était terrifiant. », (CHEYNET A., *op. cit.*, p. 29.)

[10] Dans l'un de ses contes, Sully Andoche intègre les deux versions principales de *Granmérkal* qui, dans la « tradition » orale est soit la figure de l'esclavagiste Mme Desbassyns, soit l'âme errante d'une esclave. Il garde la double postulation, mais il fait des deux les filles du diable, Ombline – qui renvoie au prénom de Mme Desbassyns – et Kaline, dont le prénom rappelle celui de l'esclave Kalla. De leur vivant, par ailleurs, dans le récit andochien, les deux femmes se caractérisaient par une méchanceté et une jalousie hors normes.

[11] Voir le conte n°18.

[12] Voir HONORÉ D., « Fiy-Loséan ek son lamouré », *Ti Jean et le pays de nulle part. Contes créoles III*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2011, p. 33-37.

[13] CHEYNET A., *op. cit.*, p. 16.

parce qu'ils ont été, nous dit le texte, « subjugués » par « une mélodie étrange, une sorte de chant des sirènes, qui les attira dans une grotte, devant un bassin très sombre[14] ».

La monstruosité de la femme, ainsi que sa dimension animale, cette animalité qui lui permet de se transformer en truie, en différentes sortes d'oiseaux, en souris ou en chien, par exemple, est donc à l'état latent chez la plupart des personnages féminins, même chez celles qui paraissent les plus faibles. Ainsi, dans un conte mauricien recueilli au XIXe siècle par le folkloriste Charles Baissac, « Zistwar bonnfam ek voler[15] », une femme, dont les biens ont été dérobés par une troupe de voleurs, les récupère en mordant et en arrachant la langue de l'un d'entre eux qui faisait le guet au sommet d'un arbre. Les autres, persuadés qu'un monstre se tapit dans l'arbre, s'enfuient sans demander leur reste, en abandonnant leur butin.

La méchanceté féminine, signalée par ailleurs d'entrée de jeu[16], est particulièrement mise en lumière dans « Zistwar Polin ek Polinn[17] ». L'épouse de Polin, Lida, est définie comme « enn lagal », jalouse de sa belle-sœur[18]. Elle est la filleule d'une vieille femme encore plus méchante qu'elle, la quintessence même de la méchanceté :

> So marenn Lida la ti enn vie bonnfam sitan move, sitan move ki dimoun ti appel li nek bonnfam Laf-Labou, akoz so lalang kapav touy dimoun kouma pikan laf dan labou. Kan enn vie bonnfam ou'le move, napa lisien ki kapav bit ar li[19].

Lida accouche d'un petit garçon qu'elle déteste, parce qu'elle doit s'occuper de lui et qu'il l'empêche de dormir. Elle finit par l'étrangler alors qu'il dort dans le même lit que Polinn qui s'occupe désormais de lui. Persuadé que c'est sa sœur qui a tué son fils, Polin l'emmène dans la forêt où il lui tranche les deux mains[20]. Elle est recueillie par un roi qui l'épouse. Deux garçons naissent de ce mariage. Le jour de leur naissance, comme le roi est parti à la guerre, une lettre lui est envoyée pour lui annoncer la bonne nou-

14 *Ibid.*, p. 17.

15 « Conte de la femme et des voleurs », BAISSAC C., *Märchen aus Mauritius. Ti-Zistwar Pei Moris*, Neckarsteinach, Éditions Tintenfas, 2006, p. 98-100.

16 Lorsque sa sœur lui dit qu'il faut qu'il se marie, Polin répond : « Kifer marye, mo ser ? Ki mo bizin al rod enn fam ki nou napa kone ? Kikfwa li pou vinn met brouyaz dan nou lakaz : les nou marmit kwi trankil lao nou ti dife ! », p. 126. [Pourquoi me marier, ma sœur ? Quel besoin ai-je d'aller chercher une inconnue ? Si ça se trouve, elle va semer la zizanie chez nous : vivons tranquillement notre petite vie !]

17 « Conte de Paulin et de Pauline », p. 126-142.

18 *Ibid.*, p. 126.

19 *Ibid.*, p. 128. « La marraine de Lida était une vieille femme si méchante, si méchante que les gens l'appelaient Madame Poisson pierre car sa langue pouvait tuer comme une épine de poisson pierre dans la boue. Quand une vieille femme choisit d'être méchante, aucun chien ne peut rivaliser avec elle. »

20 *Ibid.*, p. 132.

velle. Mais le messager, fatigué, se repose chez la marraine de Lida à qui il raconte sa mission. Celle-ci lui fait boire une potion somnifère et remplace la lettre par une autre qui rapporte que Polinn a accouché d'un petit singe et d'un chiot. À la lecture de cette nouvelle, le roi répond qu'il n'en a cure, ses enfants demeurant ses enfants. Au retour, le messager s'arrête une nouvelle fois chez la marraine de Lida. Celle-ci remplace alors la réponse royale par une autre qui ordonne de chasser Polinn et ses enfants, l'un attaché sur son dos, l'autre sur son ventre. À son retour, le roi découvre la machination et, en punition de ses actes, fait brûler la vieille femme. Puis il retrouve Polinn qui, par miracle a récupéré ses mains, et ses deux enfants. Le conte se termine sur le retour de Polin, devenu un clochard, que sa femme a essayé de tuer, avant de mourir elle-même lors d'une dispute avec des inconnus.

Dans les contes créoles, comme le montre de manière particulièrement virulente le conte rapporté par Baissac, l'homme rencontre une femme au risque permanent de sa propre mort. Se confirme ainsi l'équivalence entre la femme et le monstre, qu'il s'agisse de *Grandyab* ou de *Granmérkal*. Il est intéressant de noter que, tant dans les contes mauriciens que réunionnais, Grandiab est aussi appelé « Granpapa » par les personnages féminins[21]. Cela renforce, bien entendu, l'origine monstrueuse, diabolique du désir féminin et le prix de ce désir : le refus de la conjugalité et de l'enfantement ou, plus précisément, de l'éducation des enfants. Autrement dit, le désir féminin met en danger l'ordre patriarcal et la filiation. Le conte, masculin, intègre l'idéologie et la doxa à la fois chrétiennes et bourgeoises à propos de la femme et de la sorcière. Le message des contes, en fait, consiste à montrer que non seulement la femme doit renoncer à ses propres désirs sous peine d'être confrontée à l'altérité diabolique qui est en elle et qui finira par la dévorer, mais, comme l'explicite le conte 17 de *Kriké Kraké*, elle doit se mettre sous la protection de son mari qui est le seul à même de lui éviter les catastrophes, et doit se laisser guider par lui. Pour ce faire, elle devra donc lui obéir en tout point et ne jamais chercher à savoir ce qu'il fait. Ce discours de mise en soumission, de contrôle de la femme, révèle, en réalité, l'immense peur que l'homme éprouve à l'égard de cette dernière, peur fondée sur la certitude de sa puissance qu'il ne peut pas vraiment contrôler :

> Mé nana in pasaz, gran mounn lontan la di, in ! Na in pasaz i fo pa rakont ali, pask la fam lé touzour pli for k'in om li. [...] Sa oui, in ! Lé pli for. I anlev aou, san ou, la vi ; ou konétra pa kel er li tié aou ; nora poin personn pou konetr[22].

---

21 Voir en particulier le conte n°2 de *Kriké Kraké*, où *Grandyab* demande à la femme de l'appeler « Granpapa », p. 20.

22 *Ibid.*, p. 60. « Mais il y a un passage dans lequel les anciens l'ont dit, n'est-ce pas ! Un passage qu'il ne faut pas raconter, parce que les femmes sont toujours plus fortes que les hommes. [...] Pour ça, oui ! Elles sont plus fortes. Elles t'ôteront la vie. Tu ne sauras pas à quel moment elle te tuera. Personne ne le saura. »

L'une des façons de maîtriser l'animalité de la femme consiste donc à en faire un être soumis. La maternité est une autre possibilité : elle transforme la figure terrifiante en mère aimante et dévouée à ses enfants, prête à affronter tous les dangers pour les sauver, surtout lorsqu'ils sont faibles, fragiles, physiquement, mentalement diminués[23] ou lorsqu'ils ne correspondent pas aux canons de la beauté et de la séduction[24]. Dans un conte de Daniel Honoré, une grand-mère se transforme ainsi en tigre pour venger son petit-fils abandonné par son gendre après la mort de son épouse[25]. Cette figure de la grand-mère se trouve aussi chez Céline Huet. Dans l'un des contes de son recueil, la grand-mère va aider son petit-fils à séduire la princesse au cœur dur, qui refuse tous les prétendants parce qu'ils ne peuvent rien lui apporter qu'elle ne possède déjà. Grâce à l'enseignement grand-maternel, Ti Jean pourra offrir à la jeune princesse ce qui lui manque, à savoir l'amour[26].

Cet amour maternel et grand-maternel a son pendant dans l'amour de la jeune femme pour son amant ou de l'épouse pour son mari. Il faut cependant noter qu'une telle situation est extrêmement rare dans les contes créoles. On en trouve une occurrence dans un conte de Daniel Honoré, « Ti-Zan ek kekshoz-sépakosa[27] », et dans un conte rapporté par Charles Baissac. « Zistwar Sabour[28] » met, en effet, en scène une jeune femme qui, afin de sauver son mari, le prince Sabour qui l'a épousée en secret et qui est tombé malade, affronte tous les dangers. Dans ce conte, l'amour est donc réciproque, et la femme est réellement amoureuse de son mari. Mais on notera qu'il ne s'agit pas ici d'une histoire proprement créole mais de la reformulation d'une histoire indienne, ou venue des *Mille et une nuits*. Cela dit, ce récit – comme « Zan ek Zann[29] », ou « Zistwar Marie-Zozef[30] » – inverse le schéma général des contes créoles, en particulier les histoires de Ti Zan, dans lesquels c'est l'homme qui sauve la femme.

La femme amoureuse et magicienne aide en effet son amoureux à résoudre les énigmes les plus difficiles et à triompher de tous les obstacles. Mais la puissance féminine qui permet à l'amoureuse de sauver son amoureux, ou la grand-mère son petit-fils, est fondée sur leur capacité à se trans-

---

23 Voir, par exemple, l'histoire de Reval dans le conte 22 de *Kriké Kraké*.

24 Le personnage de Tizan, Ti Zan, Pti Zan, Ptit Jean, Petit Jean, héros principal de la plupart des contes créoles, « traditionnels » ou modernes, est souvent présenté comme un personnage malingre, souffreteux ou laid. Ce personnage est, en général, adoré par sa grand-mère ou par sa mère, qui l'aident à se sortir des situations les plus délicates.

25 « Lo zistisié », *Ti Jean et le pays de nulle part. Contes créoles III, op. cit.*, p. 41-47.

26 « Ti Jean èk la fiy lo roi », HONORE D., *Ti Jean et autres contes*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2005, p. 5-20.

27 « Petit Jean et la chose inconnue », *Ti Jean et le pays de nulle part. Contes créoles III*, Éditions UDIR, 2011, p. 51-65.

28 « Conte de Sabour ».

29 « Jean et Jeanne ».

30 « Conte de Marie-Josèphe », p. 96-98.

former en animal ou, dans certains cas, sur leurs talents de magiciennes, de sorcières, de guérisseuses. Dans ce cas, l'animalité latente de la femme est mise au service de l'amour ou de valeurs humaines (comme pour la grand-mère du conte « Lo Zistisié[31] »). Mais, en même temps, cet amour maternel, grand-maternel ou conjugal, indique aussi la supériorité de la femme sur l'homme. Il en est ainsi, par exemple, dans l'histoire rapportée par Charles Baissac, « Zan ek Zann[32] ». La fille du *loulou*[33], Zann, pour sauver Zan, le domestique humain de ses parents qui est aussi son compagnon de jeux, de la voracité de son père, imagine une série de ruses. En particulier, après avoir effectué, grâce à sa magie, les travaux impossibles demandés à Zan par le *loulou*, elle est obligée de s'enfuir avec son compagnon pour échapper à la colère de son père. Pour ce faire, elle opère une série de métamorphoses (elle en canard, lui en bassin ; elle en âne lui en charretier). Mais la femme du *loulou* ne se laisse pas tromper et, suite aux échecs répétés de son mari, décide d'aller elle-même capturer les fugitifs. La voyant arriver Zann déclare :

> Zan mo pov Zan ! Sa fwa la mama ki vini, nou maye mem, mama pli malin ki mwa ! Me les mwa toutmem seye : enn kout manke kitfwa nou va sape[34].

Effectivement, la mère ne se laisse pas duper. Mais émue par sa fille et par Zan qu'elle considère comme son fils dans la mesure où elle l'a élevé, elle les laisse s'enfuir et trompe son mari en lui donnant à manger le foie de deux chiens qu'elle a tués. Apparemment, ce conte met en scène une véritable histoire de tendresse entre une diablesse, Zann, et un être humain, Zan, ce qui semble contredire le discours habituel des contes sur la sauvagerie féminine. Il est à noter, cependant, que si Zann aime Zan et n'hésite pas à affronter son monstre de père pour le sauver, c'est parce que le jeune homme est, comme le signale d'entrée de jeu le conte, entièrement soumis à tous ses désirs : « Ti Zann osi ti bien kontan Zan, akoz Zan bien bon pou li, zwe ar li, amiz li, fer tou saki li kontan[35]. »

Si la femme possède une animalité structurante, l'homme peut lui aussi être transformé en animal. Mais toute la différence est là : la femme se transforme, l'homme est transformé. Ainsi dans « Lo roi sèrpan, Lembayoung[36] »

---

31 « Le Justicier ».

32 Baissac C., *op. cit.*, p. 42-50.

33 Le *loulou* n'a rien à voir avec le loup des contes européens. Comme le signale son étymon malgache, il s'agit d'un ogre, d'un monstre, d'un personnage diabolique.

34 « Jean, mon pauvre Jean ! Cette fois, c'est maman qui arrive ; nous sommes piégés. Maman est plus maligne que papa. Mais je vais quand même tenter quelque chose : nous allons peut-être arriver à nous en sortir. »

35 *Ibid.*, p. 42, « Jeanne aimait aussi beaucoup Jean, parce qu'il était attentionné ; il jouait avec elle, l'amusait, faisait ses quatre volontés. »

36 « Lambayoung le roi des serpents », Honoré D., *Ti Jean et le pays de nulle part. Contes créoles III*, *op. cit.*, p. 21-29.

de Daniel Honoré, la ténacité d'une jeune fille et le fait qu'elle tienne la parole donnée redonnent à un roi métamorphosé en serpent son statut d'humain. Dans ce conte, la jeune fille peut enlever l'animalité à l'homme et le ramener à l'humanité, ce qui montre bien justement que, contrairement à l'animalité de la femme, qui est structurelle, celle de l'homme n'est que conjoncturelle et due à de mauvais sorts ou des malédictions. Un conte de Sully Andoche, « Lo Prins Mwasémwa[37] », montre une jeune princesse qui, par son refus d'être aimée par le roi, conduit ce dernier à être transformé en crapaud. Mais, dans ce cas précis, cette transformation de l'homme en animal est présentée comme un juste châtiment de sa méchanceté, de son côté tyrannique et de son *hybris*. Ici, le côté inaccessible et incompréhensible de la femme est mis au service de la justice. Ces différents avatars de la femme qui aide renvoient, en réalité, à une structure plus profonde : le plus souvent, l'aide que la magicienne amoureuse apporte à son amant repose sur un contrat plus ou moins tacite mais qui ne peut être rompu sous peine de catastrophe. Le conte 18 de *Kriké Kraké* met ainsi en scène une femme magicienne, qui peut apporter à l'homme qu'elle a choisi tous les biens matériels. Mais ce don exige, en contrepartie, un silence absolu sur l'origine de la fortune et du bien-être. À défaut, l'homme qui a rompu ce contrat, se retrouve à nouveau seul et pauvre comme au début du récit.

Si l'animalité est constitutive de toute figure féminine dans les contes créoles, elle atteint, bien entendu, un point culminant chez celles qui sont présentées comme des sorcières. Ces dernières, en effet, quoi qu'elles fassent, créent une atmosphère de terreur chez les personnages masculins. Un conte d'Anne Cheynet a pour fil directeur une histoire d'amour salvateur, qui met en scène une guérisseuse, une sorcière[38] qui recueille et élève Innocent, un petit garçon maltraité par ses tantes après la mort de ses parents. Cette femme, d'origine malgache est remarquablement belle « avec son visage aux traits fins, ses pommettes hautes, sa chevelure abondante et sauvage, et surtout cette majestueuse poitrine, [qui] exerçait sur les hommes un attrait magique[39] ». Elle est en relation avec le monde des morts et des ancêtres, à travers des cérémonies pendant lesquelles « elle agitait sans arrêt deux calebasses remplies de graines de cascavelle tout en psalmodiant des mélopées étranges destinées à convier les esprits[40] ». Sa dangerosité latente est clairement exprimée dans le récit puisqu'elle provoque une crainte superstitieuse chez les hommes qui se demandent si « une relation avec la belle sorcière » ne risque pas « de les rendre fous ou de les amarrer[41] ». Cette

---

37 « Le Prince Moi c'est moi », ANDOCHE S., *Béképabéké. Contes créoles de La Réunion*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2014.

38 CHEYNET A., « Rue des Fleurs galants », *Histoires revenues du Haut pays*, *op.cit.*, p. 69-82.

39 *Ibid.*, p. 74-75.

40 *Ibid.*, p. 74.

41 *Ibid.*, p. 75.

caractérisation de la jeune femme, Fifine Calebasse, comme sorcière est particulièrement intéressante. Ce qui, aux yeux des habitants du village ou du quartier fait d'elle une sorcière, c'est précisément sa capacité à entrer en contact avec l'au-delà, sa science des plantes et sa sexualité libre. Contrairement aux femmes mariées de l'endroit, Fifine choisit, en effet, ses amants, à qui elle vend ses charmes et elle refuse de « coucher avec un homme de sa rue[42] ». Elle correspond à la figure historique de la sorcière telle que l'analyse Sylvia Federici :

> [...] la figure de la sorcière [est] incarnation d'un monde de sujets féminins que le capitalisme devait détruire – l'hérétique, la guérisseuse, la femme insoumise, la femme qui osait vivre seule, la femme obi qui empoisonnait la nourriture du maître et incitait les esclaves à la révolte[43].

Dans les contes créoles, la figure de la sorcière a aussi une autre fonction. Protectrice de la nature, elle lutte *de facto* contre les pratiques de prédation, de contrôle et de cadrage de celle-ci. Sa magie rend, par ailleurs, le monde imprédictible et incontrôlable. Sa relation privilégiée avec le monde des esprits et des ancêtres lui permet aussi de transgresser les frontières temporelles et spatiales. Fifine Calebasse se définit par le refus du travail socialisé, mais aussi par une activité sexuelle libre, et surtout non productive, non procréatrice, antisociale. Elle est ainsi fondamentalement mobile, échappant à l'ordre social et économique patriarcal. On comprend bien alors pourquoi elle engendre une telle terreur chez les personnages masculins et pourquoi sa mise en scène est censée produire de l'effroi chez les auditeurs ou les lecteurs des contes. Dans le cas du conte d'Anne Cheynet, la figure de la sorcière remet en question l'amour familial, puisque elle, qui n'est rien par rapport au petit Innocent, va prendre la place des tantes censées apporter à l'orphelin aide, amour et soutien. Cette mise en question s'étend, de manière diffractée, sur l'amour maternel lui-même. Ce dernier, en effet, s'avère, malgré sa fonction structurante de l'ordre patriarcal, comme on l'a vu plus haut, ne pas aller de soi, dans les contes. Il est même plutôt l'exception. Chez Baissac, par exemple, dans « Zistwar enn malin boug[44] », la mère, n'en pouvant plus de la bêtise de son fils, finit par le battre et le rendre fou. La maternité elle-même n'est pas une garantie suffisante de l'amour et de l'attention des femmes ; leur sauvagerie finit par l'emporter. C'est bien en raison de cette sauvagerie féminine que, dans les contes créoles, la ruse des femmes est, en dernière analyse, vouée à l'échec (sauf lorsque le bénéficiaire, comme on l'a vu à propos de « Zan ek Zann », en est le fils ou le

---

42 *Id. Ibid.*

43 FEDERICI S., *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive* [*Caliban and the Witch*], Marseille, Genève, Paris, Senonevero/Entremonde, 2014 pour la traduction française [2004], p.18.

44 « Conte d'un homme rusé », BAISSAC C., *op. cit.*, p. 38-40.

petit-fils de la femme ou son équivalent). Le conte qui le montre le mieux est celui que rapporte Charles Baissac, « Zozo ki ti ponn dizef lor[45] ». La guerre des ruses et des machinations entre deux femmes, la reine et la femme d'un chasseur, pour la possession des richesses que rapporte le fait de manger la tête et le cœur d'un oiseau magique, se termine par une tragédie. La femme du chasseur et son fils, pour échapper à la colère de la reine flouée, se réfugient dans la tanière d'un *loulou* qui les dévore.

Dès lors, malgré leurs ruses et leur machinations, dans de très nombreux contes, de manière très claire, la femme est présentée comme un être sans cervelle, prétentieux, voué au culte des apparences, et elle doit ensuite être sauvée des conséquences de ses actes grâce à l'intervention masculine. Les nombreuses versions, mauriciennes et réunionnaises, de « Ti Zan ek Grandyab la fèss an or[46] », en sont l'illustration la plus frappante. Dans ce conte, la sœur de Pti Zan, qui a décidé de ne se marier qu'avec un homme qui aura un derrière en or, finit par épouser soit *Grandyab*, soit le fils de ce dernier. Le mari et ses acolytes veulent la manger mais ils attendent qu'elle soit suffisamment grasse. Elle est sauvée de cet acte d'anthropophagie grâce aux ruses et à l'intelligence de son petit frère qui la ramène chez elle et fait mourir le monstre dans une explosion. Dans le même état d'esprit, l'oisiveté des femmes est présentée comme la mère de tous leurs vices. « Zistwar kat laklos[47] » rapportée par Baissac le montre bien. Un mari donne à sa jeune épouse quatre cloches : une en cuivre qu'elle doit faire tinter si elle veut lui dire quelque chose d'important pendant qu'il travaille aux champs ; une en argent s'il s'agit d'une affaire urgente ; une en or, quand elle veut qu'il rentre pour une raison très importante ; enfin une en diamant qu'elle ne doit faire tinter qu'en cas de grand malheur. S'ennuyant dans sa maison, la femme va faire tinter successivement les quatre cloches sans raison, ce qui provoque la colère du mari. Un jour un *loulou* entre chez elle. Elle fait tinter les cloches l'une après l'autre ; le mari, échaudé, ne revient pas et le *loulou* la dévore. Finalement l'époux parviendra à sauver sa femme, aidé en cela par un *payanké* (un oiseau). On retrouve cette même trame dans beaucoup de contes réunionnais ou mauriciens, comme dans « Set kouzin ar set kouzinn[48] » qui rajoute l'idée que cette curiosité féminine et cette incapacité à contrôler ses désirs sont présentes chez les personnages féminins dès l'enfance.

Mais derrière cette vision négative de la femme, un autre fil court. L'affrontement entre *Ti Zan* et *Grandyab* pour sauver la sœur du jeune garçon aboutit, au final, à l'instauration d'un état de civilisation contre la sauvagerie initiale du lieu. D'une certaine façon, la femme est présentée

---

45 « L'oiseau qui pondait des œufs d'or », *ibid.*, p. 34-38.

46 « Petit Jean et l'ogre à la fesse d'or ».

47 « Conte des quatre cloches », BAISSAC C., *op. cit.*, p. 82-86.

48 « Sept cousins et sept cousines », *ibid.*, p. 86-96.

comme étant à l'origine, malgré elle, d'un processus de désensauvagement du monde et d'invention de la civilisation au bénéfice des êtres humains. Cela permet aussi une critique des relations sociales et des rapports de production. L'une des versions de *Grandyab la féss an or* (conte 9) précise que le fond de culotte en or signifie quelqu'un qui a beaucoup d'argent. Le riche est donc nécessairement *Grandyab*. Autrement dit, le désir de la jeune fille d'épouser un riche permet de mettre au jour l'origine diabolique de la richesse et donne ainsi l'occasion au héros masculin, en tuant le monstre – métonymie ici de la ploutocratie –, de mettre au jour la généalogie de la richesse insulaire coloniale fondée sur la prédation et la dévoration des êtres vivants. La même histoire est rapportée par Baissac dans « Zistwar Tizan[49] », ou dans « Loulou ki ti oulé bril so fam[50] ». Mais, dans le conte mauricien, c'est la femme qui découvre elle-même que l'homme qu'elle a épousé est un *loulou*. Plus troublante peut-être, par rapport aux contes réunionnais, est sa réplique finale après la mort de son mari dans l'explosion de la cabane où il a été enfermé, réplique dans laquelle elle déclare qu'elle n'a jamais été aussi heureuse. Mais, en même temps, cette coda indique bien la violence essentielle des rapports conjugaux et, plus largement, entre hommes et femmes dans les sociétés créoles. Dans le conte suivant, « Dizef, balyé ar sagay [51] », il n'y a plus de présence masculine autre que celle du *loulou* ; le frère et le père ont disparu du récit. C'est l'épouse elle-même, aidée par une souris qui s'avère être une fée, qui tue son mari grâce à une lance qu'elle jette derrière elle et qui se transforme en une forêt de lances sur lesquelles le *loulou* s'empale. Ici, la femme n'est plus présentée comme un personnage coquet et prétentieux, qui ne peut se sortir des pièges que grâce à l'intervention d'un personnage masculin. De manière encore plus nette que dans « Loulou ki ti oulé bril so fam », sa capacité autonome d'action est mise en avant mais, surtout, la soumission de la femme au courage et à la ruse de l'homme est remplacée par une solidarité féminine agissante et efficace contre la monstruosité masculine. Mais, et c'est significatif, de cette lutte entre les femmes et la violence masculine, ne surgit aucun processus civilisateur, contrairement à ce qui se passe lors du combat entre *Ti Zan* et *Grandyab*.

La monstruosité masculine, qui est le plus souvent déplacée sur le personnage de *Grandyab*, est cependant parfois explicitement signalée en tant que telle. Ainsi, dans un conte réunionnais recueilli par Marie-Christine Decros en 1978, le fils d'un roi, amoureux d'une princesse, va déployer toute une série de ruses fondées sur de faux noms, pour violer la jeune

---

49 « Conte de Petit Jean », *ibid.*, p. 70-72.

50 « L'ogre qui voulait brûler sa femme », *ibid.*, p. 72-74.

51 « Œufs, balai et sagaie », *ibid.*, p.76-82.

femme[52]. Dans un autre conte, le personnage masculin tue la fille d'une femme qui voulait le manger, et la fait cuire à sa place[53]. Enfin, dans un autre conte encore, un homme pauvre n'arrive pas à nourrir ses vingt-quatre filles. Il va demander de l'aide à Dieu. En chemin, il lui arrive une série d'aventures où il se fait systématiquement rosser. Revenu chez lui, face à sa femme et à ses filles qui lui demandent ce qu'il leur a rapporté de son voyage, il se saisit d'un bâton et les frappe toutes l'une après l'autre. L'un de ces contes présente, par ailleurs, une variante intéressante de celui rapporté par Baissac à propos de la femme aux mains coupées. Ici, les sœurs jalouses de la reine font croire au roi absent que sa femme a accouché d'un chien et d'un chat. Contrairement à ce qui se passe dans la version de Baissac, le roi punit son épouse en l'obligeant à s'installer dans une guérite à l'entrée du palais et donne l'ordre à tous ceux qui passent de lui cracher au visage.

Cette violence systématique du discours narratorial contre les personnages féminins et des personnages contre les femmes repose, en réalité, sur une immense terreur et, en particulier du désir féminin qu'il n'est pas possible de combler et qui, de ce fait, entraîne des catastrophes, susceptibles même de remettre en cause les filiations et donc de saper les fondements de l'ordre symbolique. Ainsi, dans le Conte 1 de *Kriké Kraké*, la mère du petit garçon, héros du récit, « Pti Zan langouti rouz[54] », est enceinte. Elle est présentée comme étant toujours en désir et en manque ; manque qu'il faut combler, désir qu'il faut satisfaire : « Son maman touzour la anvi[55] ». Dans ce cas particulier, il s'agit d'aller chercher « de lo la poin grenouy[56] ». Personne ne sait ce que c'est : l'objet de la quête féminine, pour laquelle elle mobilise son mari (« le pov boug[57] »), est posé comme une énigme ; l'objet du désir féminin est inconnaissable, c'est un mystère. Dès lors, l'homme est confronté à cette impossibilité de combler le désir féminin ; quoiqu'il fasse, quelle que soit l'eau qu'il rapporte, cela ne correspond pas au désir : « Moin la ganyé ! […] ou, ou la pa veni a bou alé ; mé vou la pa in om ! Sa ke moi mi vé manzé, ou i gagn pa donn amoin[58] ! »

Cela ne laisse plus à la femme qu'une seule possibilité : aller chercher et trouver elle-même l'objet qu'elle désire, puisque l'homme est disqualifié pour une telle tâche. Il s'avère, cependant, qu'une fois que la femme a trouvé ce qu'elle cherchait, et qu'elle l'a rapporté, c'est le mari qui peut donner un

---

52 DECROS M-C., *Vingt-deux contes réunionnais*, texte dactylographié, 1978. Il s'agit ici du conte n°11, « Moi minm ».

53 Conte n°2, « Pyé-d-pin ».

54 « Petit Jean au pagne rouge », *Kriké Kraké*, *op. cit.*

55 *Ibid.*, p. 13, « Sa maman a toujours des envies ». Cette histoire se retrouve aussi à Maurice ; elle est rapportée par Baissac sous le titre « Zistwar Namkoutikouti » (*op. cit.*, p. 50-56). Mais, dans la version mauricienne, Namkoutikouti ne tue pas sa mère.

56 « De l'eau pure de grenouilles ».

57 « Le pauvre type ».

58 « J'y suis arrivé. Toi, tu n'as même pas été foutu d'y aller. Mais tu n'es pas un homme ! Ce que moi je veux manger, tu n'es pas capable de me le donner. »

nom à ce qui a été trouvé[59]. Le désir de la femme est innommable par elle-même ; seul l'homme peut mettre un nom sur ce désir qu'il est incapable de combler. À moins que cette possibilité de la nomination ne soit qu'une tentative de rationaliser et de donner du sens au désir féminin de la part de l'homme pour pouvoir reprendre le contrôle de la relation. Mais une telle démarche, une telle recherche confrontent nécessairement la femme au monstrueux, à l'horrible, ici sous l'aspect de *Grandyab*, toujours à la recherche de « vyand fres[60] », et étrangement défini dans le récit comme le maître de ce que cherche la femme qui croyait, quant à elle que « sa lavé poin de met[61] ». Or le miel est celui de *Grandyab*. *Plus précisément, le miel de la femme est celui qu'elle a pris chez Grandyab.* C'est précisément ce que lui fera remarquer Pti Zan, lorsque sa mère lui reprochera d'avoir laissé *Grandyab* manger son mari : « sa out bébet sé ou la méné ! pa moin ! mi koné pa moin[62] ! »

Au désir comblé de la femme répond alors la demande de *Grandyab* : en échange du miel, elle devra lui donner l'enfant dont elle est enceinte et qu'il reconnaîtra à son « langouti rouz[63] ». *Pti Zan*, qui est en réalité un sorcier, « in grater de pti bois[64] », trompe d'abord *Grandyab* en partageant son *langouti* avec les autres enfants, puis en se déguisant en rat qui mange le repas de *Grandyab*[65], en « mous sarbon[66] » qui le pique au visage. Puis, lorsque sa mère lui tond les cheveux, le crâne rasé permettant ainsi à *Grandyab* de le reconnaître, il se colle sur la tête et sur le visage les cheveux et la moustache de son père, qu'il lui a enlevés pendant la nuit. Le diable se trompe donc et dévore ce dernier à la place de *Pti Zan*. Ainsi, l'enfant qui a, d'une certaine façon, à la fois castré et tué son père, prend la place de celui-ci auprès de sa mère, c'est-à-dire, de manière très précise, dans le lit conjugal[67].

Cet étrange conte se termine ainsi : *Pti Zan*, après avoir fait dévorer son père par *Grandyab*, tue le monstre, ce qui entraîne aussitôt la mort de sa mère. Or, on l'a vu, le monstre (*bébet*) qui rêve de dévorer *Pti Zan* et qui finira par dévorer ses parents, n'est, en dernier ressort, rien d'autre que le monstre féminin, puisque, comme le rappellent à la fois le personnage du jeune garçon et le conteur, le maître du désir féminin, c'est précisément *Grandyab*. Autrement dit, le désir féminin ne peut pas être satisfait par

---

59 Il s'agit de miel.

60 « Viande fraîche ».

61 *Ibid.*, p. 14, « Cela n'était à personne ».

62 *Ibid.*, p. 18, « C'est ta monstruosité ; c'est toi qui l'as amenée ici ! Pas moi ! Je ne connais pas ça moi ! »

63 « Pagne rouge ».

64 *Ibid.*, p. 17. Quelqu'un qui pratique la sorcellerie et la divination à l'aide de morceaux de bois.

65 *Ibid.*, p. 16.

66 « Taon ».

67 *Ibid.*, p. 18.

l'homme, mais la recherche de sa satisfaction à tout prix, recherche monstrueuse donc, confronte la femme à sa propre monstruosité dont elle meurt : tuer la femme revient à tuer la diabolique qu'elle est, la monstruosité qu'elle est, puisqu'elle n'hésite pas à envoyer son propre enfant à la mort en échange de la réalisation de son désir, ce qui est formulé de manière très claire dans la variante n°3 du conte, où *Pti Zan* répond à sa mère qui l'accuse d'avoir laissé *Grandyab* manger son père : « Kisa la di aou amenn Gran Dyab pou manz amojn ? [...] ou sava trap out zafer[68] ».

La terreur qui caractérise le monde insulaire créole de l'Océan Indien ne crée donc pas un monde binaire, fondé sur l'opposition entre les dominants et les dominés, celui des maîtres et des esclaves, des exploiteurs et des exploités. Elle se dissémine, à en croire les contes, dans tous les interstices et dans tous les aspects de la vie quotidienne, en particulier à travers les relations de genre. L'histoire intime répète ainsi et bégaie l'histoire des relations de domination, des conflits, et de la terreur qui en est l'effet. Dire que l'*ethos* de la créolisation repose sur la négociation ne suffit pas. Au cœur de cette dernière repose la terreur des autres, de tous les autres. De même que les solidarités et les négociations, les conflits et les peurs se démultiplient à l'infini et remettent ainsi en question la généalogie, la rencontre, le partage, la descendance, c'est-à-dire le passé, le présent et l'avenir ; autrement dit, à la fois l'Histoire et l'utopie. Les contes créoles construisent ainsi un univers invivable, à proprement parler inhabitable tant il est démultiplié et hanté par des monstruosités multiples. Il se peut que l'on trouve là l'une des explications de la difficulté récurrente des sociétés créoles à construire dans l'Histoire un « en commun » qui ne soit pas sans cesse remis en cause.

Bibliographie

ANDOCHE S., *Béképabéké. Contes créoles de La Réunion*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2014.

BAISSAC C., *Märchen aus Mauritius. Ti-Zistwar Pei Moris*, Neckarsteinach, Éditions Tintenfas, 2006.

BOSSE C., *Grand-mère Kalle. Sa légende et ses histoires d'antan. Bourbon 1860*, Saint-Denis, Azalées Éditions, 2001.

CHEYNET A., *Histoires revenues du Haut Pays*, Saint-Denis, Surya Éditions, 2013.

DECROS M.-C., *Vingt-deux contes réunionnais*, texte dactylographié, 1978.

FEDERICI S., *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille, Genève, Paris, Senonevero/Entremonde, 2014.

HONORÉ D., *Contes créoles (La Rénion zanfan lo monn)*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2003.

—, *Ti Jean et autres contes*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2005.

—, *Ti Jean et le pays de nulle part. Contes créoles III*, Saint-Denis, Éditions UDIR, 2011.

Kriké Kraké, Centre universitaire de la Réunion, Travaux de l'Institut d'Anthropologie sociale et culturelle, n°1, 1977.

---

68 *Ibid.*, p. 27, « Qui t'a demandé d'inviter *Grandyab* ici pour qu'il me dévore ? Tu vas le payer ».

Résistance et visions féminines surnaturelles des mondes créoles réunionnais, mauriciens et martiniquais

Sandrine BERTRAND
Université de La Réunion, laboratoire LCF – EA 4549

Depuis la littérature exotique et coloniale, l'image des femmes des îles prises comme Autre culturel et genré subsiste. Il s'agit couramment de femmes mystérieuses aux pratiques « magico-religieuses » différentes de la religion dominante et proches des mondes créoles surnaturels. Elles habiteraient des mondes créoles où cohabitent dans un même espace insulaire les morts et les vivants, deux mondes dont les frontières restent floues, et qui seraient en interrelation, parce que l'un aurait besoin de l'autre. Les vivants auraient besoin des défunts, comme les défunts auraient besoin des vivants.

Les romans *Dofé sou la pay kann* et *Femme sept peaux* des Réunionnaises Monique Séverin et Graziella Leveneur, *Le Silence des Chagos* de la Mauricienne Shenaz Patel et *L'Autre qui danse*, de la Martiniquaise Suzanne Dracius-Pinalie, donnent à voir ces codes et ces rites ainsi que l'hommage rendu au défunt. Cet hommage est mis en scène surtout dans le chant et la danse traditionnelle créole, séga et maloya qui transforment les romans et qui déconstruisent l'idée que l'on se fait habituellement de la littérature. Les conceptions féminines « surréelles » des univers réunionnais et mauriciens forment notre objet d'étude. Nous interrogerons les différentes représentations des personnages féminins aux pouvoirs surnaturels de ces textes romanesques contemporains. Nous verrons en quoi les visions surnaturelles des narratrices et des héroïnes forment une résistance. Nous pensons et nous prenons le terme « résistance » dans le sens où il renvoie à une rupture avec l'idéologie dominante rationaliste et colonialiste qui conditionne les personnages. « Résistance » c'est aussi la réponse utilisée par les héroïnes face à ce discours dominant. En quoi des personnages féminins réunionnais, chagossiens et martiniquais utilisent-ils un imaginaire qui fait appel au surnaturel pour rompre avec un mode de pensée rationaliste imposé par l'idéologie colonialiste encore présente dans ces sociétés anciennement colonisées ?

Les représentations de ces conceptions « surréelles » en font des personnages féminins maîtrisant un monde parallèle et souterrain, appartenant à la

sphère privée. Y a-t-il « féminisation » de l'activité religieuse et magico-religieuse dans nos textes ?

Après avoir analysé en quoi l'univers des croyances populaires apparaît dans ces romans comme spécifiquement féminin, nous aborderons la question du surnaturel considéré comme une résistance à une vision colonialiste rationaliste. Notre présentation s'achèvera sur l'étude de chants et de danses pour les morts.

L'univers des croyances populaires spécifiquement féminin

Le roman *Dofé sou la pay kann* de Graziella Leveneur met en place une dichotomie qui sépare le monde des hommes et celui des femmes, à savoir des personnages masculins contre des personnages féminins en raison de leur parti politique ou de leurs croyances populaires. Dans ce roman, la thématique des croyances populaires est essentielle, notamment avec le personnage de Pipine, représentante des savoirs religieux, devenue presque « maîtresse de cérémonie » :

> Dapré Pipine, dam-katéshis é anployé léta-sivil, prézantman asiz koté le pa-d'port pou gingn mié konté lé venan-zo-kor, si asoir, na sitantèlman d'travayèr-la-tèr ki fé zot devoir- i afront la mor é i soutyin la famiy dan son shagrin – sé akoz la Radio ke la grèn son shaplé de zannonces-décès konm tou lé onzèr : Nous avons le regret de vous annoncer la mort de Rosaire Joseph Marie Vienne survenue accidentellement. La veillée mortuaire se tiendra ce jour au domicile de Madame Scholastique Vienne au lieu dit Fonds-de-Cuvette[1].

Pipine comme Marsia seraient les gardiennes du bon déroulement de la veillée. Pipine est le premier personnage féminin auquel nous avons accès. Elle représente l'Église et l'État, et renvoie ainsi au système colonial, symbolisant la droiture et l'ordre colonial. Ancrée dans ces superstitions, sa pratique créole chrétienne mêle croyances populaires et religion chrétienne, notamment dans l'allusion à la croix de Saint-Expédit. Il y a chez elle une forte croyance en l'entre-deux mondes des vivants et des morts, qu'elle craint :

> Sinkièm méné/ Lèr bébèt/ Pipine lé dann gro traka. Domoun i priy for dann salon, pa èl pou akonpane azot akoz ke apré minuit lé priyèr lé pou lé

---

1 Leveneur G., *Dofé sou la pay kann*, Saint-Denis, Grand Océan, 2000, p. 15 « D'après Pipine, dame de catéchisme et employée de l'état civil, présente là assise à côté du pas-de-porte pour mieux compter les arrivants au corps, si ce soir, il y a tant de travailleurs-de-la-terre qui font leur devoir – qui affrontent la mort et qui soutiennent la famille dans son chagrin – c'est à cause de la Radio qui a égrené son chapelet d'annonces décès comme à tous les onze heures » (Les traductions sont les miennes).

> zamzérant é zot lé riskab ni bat karé parsi épi pèrsonne la plant inn kroi landroi Rozèr lé mor, pou anmar son lam – domin, èl va pik inn sou lo pié tamarin – anpliskesa le kor lé minm pa la pou èl toush lé pié – diémèrsi, èl na son skapilèr épi pétadié, Mam Songolo la poz in léstati Sintéspédi dann baro. El i rogard la kaz Rozèr : grasadié, lé port é lé fénèt lé rouvèr, lé bon[2].

Nous relevons ici trois règles, trois savoirs concernant les pratiques et prières concernant les défunts. Toutes ces règles énumérées semblent pourtant être tournées en ridicule par la narratrice, qui mêle sa voix à celle de Pipine pour dédramatiser la veillée, en tournant également en ridicule l'absence de corps lors de cette veillée mortuaire originale.

Cet extrait est angoissant dans la mesure où il nous fait ressentir la peur de Pipine, qui pense silencieusement aux fantômes mais aussi au risque de voir surgir l'invraisemblable. Tout se passe comme si sa seule pensée pouvait insérer les fantômes dans le texte, car penser aux fantômes reviendrait à leur donner présence. Pour le lecteur réunionnais, la scène est tendue. Le suspense est à son comble, car nous nous demandons si le fantôme se présentera comme le suggère l'intitulé du chapitre « l'heure bébèt » (qui pourrait être traduit par « l'heure du diable » ou « des mauvais esprits »). C'est au moment le plus tragique que l'humour survient pour nous sortir de cette angoisse :

> El i tat le grin-grosèl dan son posh pou shas lé movallé zéspri mé na inn la, le grosèl i porsuiv pa sé Roné. [...] Le zour sa (Roné) sra mor, le péi sra koké èk son lam. Moin la fine di le mèr, fé béni le drapo troi koulèr, pandiy in garanti, konstrui inn tibondié Sinzorz dann sal konsèy, lé zamzérant lé kab ni pran la méri, le péi. Frédisman dann kèr[3].

L'irruption soudaine du comique de situation contraste avec l'angoisse et nous rassure dans cet univers à la frontière des mondes surnaturel et réel. L'humour est chez Graziella Leveneur un moyen de parler des superstitions

---

2 *Ibid.*, p. 67-69. « Cinquième menée/ L'heure des Bébêtes/ Pipine est très tracassée. Les gens sont en train de prier fort dans le salon, ce n'est pas elle qui les accompagnerait parce qu'après minuit, les prières sont pour les âmes errantes et elles risquent de venir nous rendre visite, en plus, personne n'a planté de croix à l'endroit où Rozèr est mort, pour amarrer son âme – demain, elle en piquera une sous le pied de tamarin – en plus de ça le corps n'est même pas là pour qu'elle puisse toucher les pieds – dieu merci, elle a son scapulaire et puis s'il plaît à dieu, Mam Songolo a posé la statue de Saint Expédit à côté du portail. Elle regarde la maison de Rozèr : grâce à Dieu, les portes et les fenêtres sont ouvertes, c'est bon. »

3 *Ibid.*, p. 69. « Elle tâte le grain de gros sel dans sa poche, pour chasser les mauvais esprits, mais il y en a un que le gros sel ne poursuit pas, c'est René, non mais [...]. Le jour où celui-là sera mort, le pays sera foutu avec son âme. J'ai déjà demandé au maire de faire bénir le drapeau aux trois couleurs, d'accrocher une garantie, de faire construire une statuette de Saint Georges dans la salle de conseil, les âmes errantes pourraient s'emparer de la mairie, et du pays. Son cœur s'est refroidi. »

et d'en faire l'apologie. Elle termine son roman sur une image surnaturelle d'anges aux ailes noires portant une banderole au-dessus des mères de Rozèr et de Fanny. Sur cette banderole, on peut lire leurs lamentations de femmes-mères ayant perdu leur mari ou leur enfant. Le surnaturel serait alors le dernier recours pour que les personnages féminins puissent parler et se livrer en toute discrétion. Ces femmes secrètes portant le poids de leur souffrance et de leur malédiction restent silencieuses tout au long du texte et prennent rarement la parole, contrairement aux personnages masculins. En cette fin de roman, leur prière qui monte au ciel fait office de discours de pouvoir surnaturel, discours que n'admet pas le curé à qui le sacristain rapporte la vision :

> Debout devan le Pèr, Jozimé, le sacristin, i sipli le pèr de croire en sa parole : « Alor, mon pèr, de l'âme dé dé manman, in léspès souplingné la sorti, parèy in kriyé toufé. Mi zir si la tèt dé dérnié vivan de se péi ke lé dé fanm la koz dinn sèl voi é la pronons, la boush také, bin, la boush také, dé parol... » Le zèn prèt i fini par tir son shaplé dan son kou, anroul ali si son poin é ménas Jozimé avèk : « Et vous prétendez, Jozimé, que ces mots, vous avez pu les lire écrits en lettres de feu sur une banderole que des anges aux ailes noires tenaient tendue au-dessus des têtes des deux mères, la maman de Fani et la maman de Rosaire ? Là, au salon, au moment où vous entamiez un acte de contrition[4] ?

Le prêtre l'interprète comme une hallucination à cause des ailes noires des anges et de la prière exprimée en langue créole. Selon l'idéologie « colonialiste » du prêtre, la vraie prière ne peut être dite en créole. Par conséquent, cette prière féminine est rejetée et niée par le religieux lui-même :

> Non, non, non, Jozimé, vous exagérez, le texte est trop long et puis... en créole, voyons, non, non, non, retournez dans le salon, auprès de ces deux mères de famille, ces deux filles de Marie qui ont embrassé la vie avec pour seul destin d'élever chacune son enfant. Allez, allez.
>
> Anou, fanm, mon doulèr lasièn, son doulèr lamièn. Anou, manman, koman na rakonté le tourman k'la fé lèv anou tou lé matin, la boush anmaré, le kor krazé, le kèr an dè dopi se zour modi, le 7 févrié 62 ? Koman na rakonté la doulèr k'la koup nout lélan, la pers nout rin, la ankangrèn nout koko ? Si soman ni pouvé rouv la dal in tonbo é antèr nout soufrans dedan, inn foi pou tout, fini èksa ! Si soman, ni pouvé dépoz si in bor d'somin, dann in

4 *Ibid.*, p. 127. « Debout face au prêtre, Josumé, le sacristain, supplie le père de croire en sa parole : "Mon père, de l'âme des deux mères, une sorte de plainte est sortie, semblable à un cri étouffé. Je le jure sur la tête des derniers vivants de ce pays que les deux femmes ont parlé d'une seule voix et ont prononcé, la bouche fermée, oui oui, la bouche fermée, deux paroles..." Le jeune prêtre enlève son chapelet de son cou, l'enroule sur son poing et menace Josumé ».

> fonnkivèt [...] Bononm ? Nou la pi. Linn lé mor, lot lé la zol. Nou la soubat pou in grin d'ri dann zasièt marmay, pou inn ti linz pèrkal, pou in garone, pou in kayé lékol. Nou la soubat pou pa ni fol[5].

Pour ces personnages féminins, la prière est le seul moyen de s'exprimer et de se raconter dans leur intimité. Le rapport au dieu leur permet d'être au-dessus des hommes qui régissent leur vie, puisqu'elles incarneraient une certaine sagesse. Leur résistance face à la douleur et à l'anéantissement en fait des personnages unis, contrairement à leurs maris qui n'ont pas su faire la paix entre voisins. Les deux mères portent à elles seules la morale de ce drame du quartier de Fond-de-cuvette. Elles ont été les plus affectées et pourtant, elles ne se sont jamais plaintes, si ce n'est dans leur prière. À l'inverse, tous les autres personnages ne font que se plaindre tout au long d'un récit centré sur les bouleversements culturels, économiques et politiques des années soixante-dix. D'où le titre du roman *Dofé sou la pay kann*, issue d'une expression créole exprimant un grand désaccord, un terrible désordre.

« Dan le vant Fani, inn ti baba trinn d'pousé. Anou, Gromèr, nou lé paré[6]. » Les deux mères restent malgré tout les personnages les plus positifs. Le roman sous-entend qu'il ne faut pas se fier aux apparences et que les plus résistants au malheur seraient ces femmes qui semblent sans défense et soumises, mais qui en réalité parviennent à communiquer avec l'au-delà et à se faire entendre des anges.

L'univers magico-religieux appartiendrait-il spécifiquement à la sphère féminine ? Dans les textes romanesques, il s'agirait d'un univers opposé à celui des hommes plus proches du rationalisme, selon une conception manichéenne, voire peut-être plus proches de l'Occident.

L'héroïne du roman réunionnais *Femme sept peaux* de Monique Séverin, Madame Joseph, tient également un discours de savoir sur les lois régissant l'autre monde. La narratrice convoque un lecteur qui connaît les pratiques et qui fait partie de la communauté réunionnaise. Nous relevons dans *Femme sept peaux* de nombreuses références faites aux croyances

---

5 *Ibid.*, p. 128. « Nous, femmes, ma douleur est sienne, sa douleur est mienne. Nous, mères, comment allons-nous raconter le tourment qui nous a fait nous réveiller chaque matin, la gorge nouée, le corps écrasé, le cœur en deux depuis ce jour maudit, le 7 février 62 ? Comment allons-nous raconter la douleur qui a coupé notre élan, percé nos reins, a gangréné notre cerveau ? Si seulement nous pouvions ouvrir la dalle d'un tombeau et y enterrer notre souffrance, une bonne fois pour toutes, en finir avec ça ! Si seulement, nous pouvions le déposer sur le bord de la route, dans un fond-de-cuvette – je ne sais pas où – [...] Les hommes ? Nous n'en avons plus. L'un est mort, l'autre est en prison. Nous nous sommes battues pour un grain de riz dans les assiettes des enfants, pour un vêtement en toile de percale, pour une garonne, pour un cahier d'école. Nous sommes battues pour ne pas devenir folles. »

6 *Ibid.*, p. 128. « Dans le ventre de Fani, un tout petit bébé est en train de grandir. Nous, grand-mères, nous sommes prêtes ! »

populaires qui sont au cœur de ce roman. Tout se passe comme s'il disait la vérité de ces superstitions qui doivent être sauvegardées par les personnages féminins. L'un des derniers chapitres se termine d'ailleurs sur le rappel des divers rituels à accomplir dans le dernier échange entre Zénia et Madame Joseph :

> Alors j'ai ramassé plein de choses, pour vous les demander. – J'écoute, Zénia. – Grand-mère m'apprend la vie à coups de « il ne faut pas ». Il ne faut pas se couper les ongles ou bien les cheveux le vendredi, il ne faut pas compter des étoiles, il ne faut pas tirer la queue du chat... Madame Joseph rit sans bruit. Et dit sentencieusement : - se couper les ongles le vendredi porte malheur ; compter les étoiles donne des poreaux ; si tu tires la queue du chat, il deviendra voleur[7].

Madame Joseph explique à Zénia ces croyances qui appartiennent à un univers secret et tabou. Ces superstitions omniprésentes dans le roman feraient le lien avec les cultures qui ont constitué la créolisation et rendraient possible la connexion entre le monde des vivants et celui des ancêtres, c'est-à-dire entre les différentes générations réunionnaises. Le roman énumère ces croyances populaires dans le but de sauvegarder des discours de savoir, dévalorisés par le monde moderniste : « Il ne faut pas se moquer de ces choses-là ! Oui, elles apprennent à vivre. Sinon, où irait-on, petite ? Comment saurait-on quel est le bon chemin[8] ? » *Femme sept peaux* fait connaître un discours de savoir différent de celui de l'école, dévalorisé dans ce passage car il aurait détrôné le rôle des anciens :

> Mais qu'as-tu appris à l'école, ma fille ? Que sais-tu à part citer le nom de tous les fleuves de France, de leurs affluents et des affluents de leurs affluents ? « La Loire prend sa source au Mont Gerbier des Joncs. Et walali et walala [...] La voix de Madame Joseph s'est faite cruelle, a enveloppé la leçon bien apprise d'une mélodie margoze amère. – Ah, ils sont beaux tes ancêtres les Gaulois ! Tu les as retrouvés sur ta figure, tes ancêtres les Gaulois ? Hein ? tu les retrouves le matin, quand tu te regardes dans la glace[9]. »

Madame Joseph accuse l'école de couper le lien entre l'enfant et l'espace insulaire, son passé, sa culture et ses pairs. Madame Joseph incarnerait la pratique même du discours sarcastique comme le prouvent ses questions qui ne demandent pas de réponse. Pour cette dernière, il faut se rattacher au monde des anciens parce qu'il révèlerait d'autres types de savoirs exprimant des logiques autres, celles des croyances populaires et des superstitions.

---

7 SÉVERIN M., *Femme sept peaux*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 73.
8 *Ibid.*, p. 79-80.
9 *Ibid.*, p. 73.

Dans ses travaux, Francine Vesoul explique[10] que les croyances populaires sont des survivances, des restes de religions primitives. Elles s'opposeraient à la science, au discours savant et à la religion dominante. Elles sont considérées comme des croyances de second ordre, niées et ridiculisées. Le terme « superstition » a deux origines possibles : il peut venir des mots latins *supersto*, « se tenir au-dessus » et *statio*, « position permanente, état d'immobilité » ou bien de *superstito*, « survivre », explique Francine Vesoul[11]. La superstition serait étymologiquement ce qui ne change pas et qui survit au reste. Le nom *superstitio* désigne d'abord une pratique religieuse contraire aux usages. La théoricienne constate, à travers l'étude étymologique de la superstition, qu'elle dérange par son caractère immuable et résistant mais surtout à cause de sa non-conformité avec la religion admise par la doxa. Pratique religieuse contraire à la norme, la superstition devient, si nous la rapprochons de l'adjectif *superstes*, ce qui témoigne de quelque chose, le survivant : « En définitive, "superstition" désignerait une survivance, considérée comme "reste de culture morte contenue dans une culture savante."[12] » En ce sens, les visions surnaturelles forment une résistance face au temps et au modernisme que tentent de valoriser les héroïnes.

Dans le roman mauricien *Le Silence des Chagos* de Shenaz Patel, Charlesia est celle qui renseigne sur l'instrument musical, le makalapo, comme pouvant faire surgir les défunts dans le monde des vivants :

> Elle n'avait jamais beaucoup aimé cet instrument. On ne pouvait pas lui faire confiance, il fallait penser à lui ôter sa corde à la tombée du jour. Sinon la nuit, au fond du jardin, les esprits venaient en jouer. Elle l'avait entendu un soir que son frère avait oublié de le désaccorder. [...] Elle avait ressenti la même angoisse étrange, la veille, quand elle avait été réveillée par cette sonorité métallique qu'elle aurait reconnue entre mille. Un makalapo, ici, en pleine nuit ? Elle avait longtemps tendu l'oreille. Rien n'a suivi. Jusqu'à ce matin. Debout vers le quai, Charlesia pense à ce mauvais présage qui lui a été dévoilé[13].

De fait, nous pouvons dire que dans nos textes, la valorisation des superstitions constitue une résistance que savent utiliser les narratrices et personnages féminins des romans qui sont informés des dangers que peuvent représenter les mauvais esprits, comme les présages et les messages que peuvent transmettre les défunts. Il s'agit d'une forme de pouvoir sur l'avenir. Ces imaginaires créoles consacrent une large place aux ancêtres et aux morts. Cette problématique pose d'autres questions : ces manières de voir

---

[10] VESOUL F., *Surnaturel et Littérature. La porosité des espaces (Europe, Amérique, Océan Indien)*, Université de La Réunion, 2007, p. 49.

[11] *Ibid.*, p. 51.

[12] CENTINI M., *Le Grand Livre des superstitions. Pour comprendre les origines et le fondement de nos croyances*, Paris, Éditions de Vecchi, 2000, p. 15.

[13] PATEL S., *Le Silence des Chagos*, Paris, L'Olivier, 2005, p. 34.

ces sociétés créoles seraient-elles particulièrement féminines, ce qui donnerait raison à un type de discours hégémonique essentialiste que nous retrouvons dans les discours et romans coloniaux masculins ? Par exemple, dans *Namasté* du Mauricien Marcel Cabon et dans *Ulysse cafre ou l'histoire dorée d'un noir*, des Réunionnais Marius-Ary Leblond, les personnages féminins sont présentés comme des sorcières (Sylvie que chasse Ulysse chez les Leblond) ou comme faisant appel à des rites de sorcellerie (Oumaouti, chez Cabon, va conduire son mari Ram à sa propre perte). Dans ces récits coloniaux, les femmes symbolisent ces Autres irrationnelles et inscrites dans des pratiques culturelles qui, pour les narrateurs et les héros, rajoutent à la différence genrée, puisqu'elles restent insaisissables.

Le surnaturel comme résistance à une vision colonialiste rationaliste

Dans ces récits, les femmes seraient caractérisées avant tout par les savoirs sur les croyances populaires et sur les défunts, ce qui constitue un type de pouvoir féminin, puisqu'elles auraient ainsi prise sur les mondes non visibles. Elles ont leur logique autre et leur manière de penser la société créole. Autrement dit, elles détiennent une connaissance sur deux réalités et en tirent leur force d'autant qu'il s'agit d'un monde tabou qui a lieu en coulisse.

Dans la préface « Le surnaturel dans l'Océan Indien : les archipels de la différence[14] », Bernard Terramorsi observe que pour la description et l'analyse des récits de l'Océan Indien qui renvoient à des événements ou à des personnages surnaturels extraordinaires ou inquiétants, les catégories du « Merveilleux » et du « Fantastique » ne sont pas adaptées, car ces récits montrent un enchevêtrement harmonieux de niveaux de réalités incompatibles selon le logos européen. Il affirme également que ces récits savent amalgamer sans conflits des réalités empiriques et des croyances ancestrales.

Or, dans *L'Autre qui danse*, dans *Dofé sou la pay kann* et dans *Femme sept peaux*, nous voyons la présence de tensions, notamment lorsque Madame Joseph et lorsque Jozimé s'expliquent sur leur réalité ou sur leur « surréalité » qui ne parviennent pas à se faire entendre, ou comprendre :

> – Héva. Ma mère m'a dit qu'elle s'appelle Héva. – Mais non ! Son nom, c'est Rahariane ! [...] – Mesdames, si je puis me permettre... Je me suis un peu documentée avant de venir. Héva et Rahariane sont des femmes de

---

14 TERRAMORSI B., « Le surnaturel dans l'Océan Indien : les archipels de la différence », MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO V., MARIMOUTOU J.-C. C., TERRAMORSI B., *Démons et Merveilles : le surnaturel dans l'Océan Indien : actes du colloque international, Université de La Réunion, 26-29 octobre 2004*, Saint-Denis (La Réunion), LCF UMR 8143 du CNRS, 2005, p. 5.

> Marrons. Il y a trop longtemps... Alors je ne comprends pas... [...] –Vous ne pouvez pas comprendre ! – Nous, on est nées ici, alors[15].

L'absence d'harmonie et les nuances dans ces enchevêtrements viennent de ce que les personnages réunionnais admettent dans une plus ou moins grande mesure l'existence d'une surnature créole, contrairement à l'enseignante venue de la métropole. Tout se passe comme si cette connaissance approximative et cette adhésion à cet entre-deux mondes tissaient du lien entre toutes ces femmes réunionnaises.

L'exemple le plus probant de tension dans la représentation de niveaux de réalité est celui du roman martiniquais de Suzanne Dracius-Pinalie, *L'Autre qui danse*, dont la narratrice se moque constamment de l'attitude et des croyances en une surnature féminine ancestrale chez l'anti-héroïne Rehvana, ce qui rajoute à la folie de ce personnage central, toujours à la recherche de ce qui n'est pas, de ce qui n'existe que dans les mythes de pureté de la race et les stéréotypes :

> Depuis qu'elle habitait avec Éric la grande maison de Café, Rehvana avait accueilli, consentante, toute une charge de zombis au mutisme féroce pour l'épouvanter, la hanter, l'initier au mystère de sa race. Et son effroi était d'autant plus implacable qu'elle avait décidé d'y croire. Elle s'était elle-même fabriqué des frayeurs à ses yeux salutaires, et c'est dans l'enthousiasme le plus fervent qu'elle s'était courbée, frémissante, sous le joug des croyances anciennes. Depuis son retour en Martinique, Rehvana avait consciemment cultivé cette fois aveugle et cette crédulité forcée, car elle voyait là comme l'essence occulte de l'âme antillaise ; elle leur prêtait le pouvoir de tisser un lien avec ses racines atrophiées, de renouer l'unité rompue[16].

Dans ce roman féminin qui exprime les limites de la pensée de la négritude, la narratrice tourne en ridicule Revhana, prisonnière de ses rêves comme l'indiquent les sonorités de son prénom, puisqu'elle se réinvente une réalité en accord avec un mythe de pureté de la race alors qu'elle est métisse. Elle souhaite faire correspondre à un lieu une identité ; de ce fait pour devenir une vraie Martiniquaise, il lui faut habiter et vivre sur la terre martiniquaise. De même que pour devenir une « authentique » femme martiniquaise, il lui faut être pauvre, selon une conception traditionnaliste de la femme inférieure et soumise à l'homme. Comme une vraie Martiniquaise ressent la présence d'êtres de l'au-delà, Rehvana se lance dans la fabrication de « frayeurs salutaires ». Rehvana serait ainsi la caricature de la femme martiniquaise traditionnelle telle qu'elle pense qu'elle devrait être. Suzanne Dracius-Pinalie déconstruit de cette manière les paradigmes de la race, du genre et de la culture créole que véhiculent les stéréotypes qui perdurent.

---

15 SEVERIN M., *op. cit.* p. 28-29.

16 DRACIUS-PINALIE S., *L'Autre qui danse*, Paris, Seghers, 1989, p. 100-101.

Chants et danses rituelles pour les morts

Grâce aux chants et à ses danses, Madame Joseph réveille la conscience des personnages féminins aliénés par la coloration identitaire. Ses chansons thérapeutiques réveillent les mémoires et rappellent le cycle de l'idéologie colonialiste. Dans *Dofé sou la pay kann* et dans *le Silence des Chagos*, les danses et les chants ont d'autres pouvoirs, à savoir rendre hommage aux défunts. À travers la musique et la danse, les personnages seraient en relation directe avec le défunt et communiquent avec lui.

Le Silence des Chagos, présenté comme un récit de vie romancé, retrace des moments essentiels de la vie de Charlesia, Raymonde et Désiré, trois Chagossiens déportés à l'île Maurice avec tous les autres Chagossiens pour que l'Indépendance mauricienne puisse avoir lieu. Le texte nous fait voyager à travers les temps d'avant et d'après l'Indépendance mauricienne, mais aussi à travers l'espace mauricien et chagossien, comme pour signifier que Charlesia, ou que l'âme de Charlesia, serait restée là-bas, à Diego Garcia. Tout comme Raymonde, la mère de Désiré, Charlesia reste bloquée dans un entre-deux mondes.

Au centre de son roman, dans la partie consacrée à la vie à Diego Garcia, Shenaz Patel choisit de présenter le séga du samedi soir, comme pour laisser une trace de cette pratique :

> Bat ou tambour[17], Nézim bat ou tambour / Ah Nézim bat ou tambour / Nézim dimé Wiyem aléééé.../ Tann mo la mor pa bizin ki to sagrin/ Pa bizin ki to ploré / To a met enn dey pou mo tambour/ Ce soir, ils reprennent cette chanson composée il y a quelques semaines, pour un de leurs meilleurs tambouriniers, mort de vieillesse. Wiyem ne voulait pas de chagrin et de larmes. Il leur avait juste fait promettre de rendre le plus beau des hommages à son tambour qui était sa vie. Tout au long de la veillée mortuaire, entre les parties de cartes et de dominos, ils en avaient parlé. Un petit air, quelques paroles avaient commencé à se fredonner. Mais il fallait attendre que le deuil soit terminé. Alors ce soir ils tiennent parole. Ils chantent, ils chantent pour Wiyem, ils chantent pour son tambour, pour leurs tambours qui saisissent les membres d'une irrépressible vibration[18].

Cette scène dit que le défunt serait rendu présent par le séga, comme s'il avait le pouvoir de le faire revenir. Le séga serait alors le moyen pour eux de rester en contact avec les défunts, le monde passé des ancêtres qu'il se réapproprie et réactualise chaque samedi :

---

17 « Bats ton tambour, Nézim bats ton tambour, Ah Nézim bats ton tambour/ Écoute-moi la mort n'a pas besoin de chagrin, Pas besoin que tu pleures, Tu as mis un deuil pour mon tambour. »

18 PATEL S., *op.cit.*, p. 66-67.

> Les femmes s'avancent. La plante des pieds bien à plat sur le sol, elles impriment une trépidation saccadée à l'ensemble du corps qui se délie dans la cambrure des reins. Les voix se répondent. La cadence s'accélère. Les grandes jupes godées se mettent à tournoyer, balayant le sol en mouvements amples avant que les mains les happent pour les relever au-dessus des grands jupons blancs qui couvrent les jambes jusqu'aux chevilles[19].

Ce sont les danseuses qui sont mises au devant de la scène, comme peut-être celles qui pratiqueraient le mieux cet art. Qui plus est, ce sont des chanteuses que nous entendons principalement :

> - Fer tambour la kozé ! De sa voix qui porte, Tasia a lancé le signal d'ouverture. Oui, il est temps de faire parler les tambours, qui ont été chauffés au-dessus du feu de paille. Les tambouriers se regroupent en demi-cercle, une première main se relève et retombe en cinq frappes brèves et rapides sur la peau tendue. [...] Puis, d'une seule et même impulsion, les coups déferlent, en cavale lancée au grand galop, le battement habite l'espace, fait pulser le sang en une pression saccadée, fait monter une onde primordiale venue du plus profond des corps. Les tambours, soudain, se taisent. La voix de gorge de Charlesia, voix de cendre et de sel, s'élance dans des aigus qui planent avant de se dissoudre au-dessus des têtes des autres participants[20].

Le roman fait ainsi *parler* la poétique du tambour, la voix d'un instrument symbolique qui ferait *parler* les anciens et les défunts. Le tambour et ses sonorités auraient le pouvoir de réveiller les corps qu'ils appellent et auxquels les corps répondent par la danse.

Cette polyphonie donne plus de force au texte, car on sait que ce sont les voix et les mots des ancêtres dont il s'agit, transmis de génération en génération et puisés dans la tradition orale. C'est aussi un moyen de relier le présent au passé, le mort au vivant. Les ségas traditionnels transmettent la sagesse issue de l'esclavage, ainsi qu'une façon de voir la vie. Ils permettent de mettre en place dans le texte leurs représentations « subalternes » qui montrent leur capacité à créer et à s'exprimer artistiquement.

Bernard Terramorsi parle d'un enchevêtrement du cadre réaliste – qui serait souvent la communauté villageoise avec ses types humains et sociaux – et de la surnature bien définie – ancrée dans la religion traditionnelle ou dans un fonds légendaire – qui constitue un lien identitaire fondamental. Comme le théoricien, nous nous demandons si cet enchevêtrement du réalisme mimétique et du surnaturel ne serait pas une façon d'intégrer et de subvertir un héritage colonial. Cela revient-il à dire que ces représentations entrent uniquement dans un cadre de résistance et de réponse face au rationalisme colonialiste ?

---

19 *Ibid.*, p. 67.

20 *Ibid.*, p. 66.

Il y a dans ces textes romanesques une instance omnisciente qui ne prend pas tout à fait parti tout au long du roman, mais qui laisse pourtant entendre clairement à la fin du récit sa position sur les visions surnaturelles admises et représentées. De fait, le lecteur est libre de choisir d'en faire ou non un texte de la surnature. Il choisit sa propre vision de l'histoire en dialogue avec celle des narratrices. À lui d'en faire une interprétation rationnelle ou non, car les textes, dans leur poétique, laissent au lecteur le soin d'interpréter et de décider ou pas de voyager en épousant les codes culturels proposés. Par exemple, dans *Femme sept peaux*, Madame Joseph s'allonge sur une tombe : le dernier chapitre peut alors être vu comme son enterrement, ou bien le lecteur peut la voir comme un personnage sans domicile fixe, libre comme l'air, prise de folie et toujours prête à se moquer plutôt que de la voir comme une âme errante. Les ellipses et les fragments laissent le temps au destinataire de combler le vide par son propre imaginaire et par sa propre vision. Les textes de Shenaz Patel, de Graziella Leveneur, de Monique Séverin et de Suzanne Dracius Pinalie font eux aussi appel au lecteur en tant que participant à la création et à la construction des sens du texte.

Le stéréotype d'une femme liée au surréel doit donc être déconstruit pour montrer les dérives essentialistes et les limites de ces images qui figent une identité féminine « créole » réunionnaise, chagossienne et martiniquaise rattachée à la surnature, communiquant toujours avec l'au-delà. Cette aptitude présentée comme proprement féminine s'exprime dans des textes romanesques et permet à un moment ou à un autre de faire basculer le lecteur dans une autre dimension pour laisser parler les défunts, leur donner une présence dans la danse du séga et dans les chants. Ainsi, sont représentés les enchevêtrements de réalités passées et présentes : réalités des morts et des vivants se rejoignent. Les romancières deviennent elles-mêmes des passeuses de savoir, des « Pacotilleuses » telles qu'Edouard Glissant les définit dans sa représentation du Tout-Monde.

C'est de cette esthétique littéraire que jouent les romans qui croisent sacré, récit, danse et donnent une autre fonction au texte, en le plongeant dans un autre cadre de référence, dans une autre énonciation entre morts et vivants, entre lecteur qui assiste et construit ou non l'hommage aux ancêtres. Mettre en scène de manière surnaturelle revient à tisser des liens et à représenter les relations.

Pour observer si la conception des mondes créoles surnaturels constitue une résistance, une rupture avec une vision plus rationaliste et colonialiste (peut-être masculine) qui condamne et tourne en ridicule les croyances populaires et les superstitions – notamment dans *L'Autre qui danse* – nous nous sommes concentrée sur trois niveaux de visions : d'abord celle des héroïnes et des personnages féminins principaux, ensuite, celle des narra-

trices pour terminer sur celle des lecteurs, qu'ils soient créoles ou pas, qu'ils croient ou non au monde surréel, puisque le lecteur aide à construire le sens du texte. Ceci nous permet de dépasser les dichotomies entre féminin et masculin, rationnel et irrationnel, dominant et dominé. Autrement dit, ceci nous permet en partie de rompre avec la continuité de ces stéréotypes persistants, simplifiant les réalités créoles féminines.

Bibliographie

CABON M., *Namasté*, Port-Louis, Éditions de L'Océan Indien, 1991.

CENTINI M., *Le Grand Livre des superstitions. Pour comprendre les origines et le fondement de nos croyances*, Paris, Éditions de Vecchi, 2000.

DRACIUS-PINALIE S., *L'Autre qui danse,* Paris, Seghers, 1989.

LEBLOND M.-A., *Ulysse Cafre ou L'histoire dorée d'un Noir*, Paris, Éditions de France, 1924.

LEVENEUR G., *Dofé sou la pay kann*, Saint-Denis, Grand Océan, 2000.

PATEL S., *Le Silence des Chagos*, Paris, L'Olivier, 2000.

SEVERIN M., *Femme sept peaux*, Paris, L'Harmattan, 2003.

TERRAMORSI B., « Le surnaturel dans l'Océan Indien : les archipels de la différence », MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO V., MARIMOUTOU J.-C. C., TERRAMORSI B., *Démons et Merveilles : le surnaturel dans l'Océan Indien*, Saint-Denis, Université de La Réunion, p. 5-10.

VESOUL F., *Surnaturel et Littérature. La porosité des espaces (Europe, Amérique, Océan Indien)*, Saint-Denis, Université de La Réunion, 2007.

La reconquête du brasier. La femme et le cycle rituel de la marche sur le feu à La Réunion

Loreley FRANCHINA
Université de La Réunion, laboratoire LCF – EA 4549

Cette contribution tend à analyser les enjeux de la valence différentielle des sexes[1] au sein du rituel de la marche sur le feu à l'île de La Réunion et à mettre en lumière la reconquête du brasier que certaines femmes ont accomplie grâce à la réappropriation active de cet espace rituel. Mes travaux se consacrent à une étude analytique et holistique de cette pratique qui a des traits dramatiques très forts. En m'appuyant sur mes terrains d'observation[2], je propose une analyse de cet événement dans une perspective dramaturgique en rapport avec ses aspects symboliques, religieux et socioculturels. Dans cette démarche, il est inévitable de se rapporter à la question des genres et à l'univers androcentrique[3] présent au-delà de l'environnement domestique. Les femmes qui marchent sur le feu deviennent protagonistes de ce rituel dans le cadre des émergences des revendications féminines dans les mondes créoles.

Une vue d'ensemble synthétique du rituel de la marche sur le feu dans son contexte me permettra de revenir sur son déroulement, son introduction à La Réunion et la mise en place de l'interdiction faite aux femmes de marcher sur le feu. Par le biais des théories de Françoise Héritier, il est alors possible de procéder à une lecture de la hiérarchie du genre dans les temples où l'on pratique la marche sur le feu et de montrer la différence des rôles entre les deux sexes. L'analyse de la reconquête du brasier par les femmes me conduira enfin à observer l'importance de la reconquête d'un espace rituel et ses conséquences possibles dans les représentations des femmes au sein de la communauté.

---

1 Voir HÉRITIER F., *Masculin-féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 et HÉRITIER F., *Masculin-féminin. II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

2 Entre 2013 et 2015 j'ai observé quatre temples, un dans chaque point cardinal de l'île : Terre-Sainte (Sud), Saint-Paul (Ouest), Saint-Denis (Nord), Saint-André (Est).

3 Voir BOURDIEU P., *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Prémisses

Déroulement du rituel

La marche sur le feu à La Réunion est un cycle de cérémonies annuel qui dure dix-huit jours, accompagné d'un carême. Il est dédié à Pandialy[4], héroïne élevée au rang de déesse, protagoniste du mythe sur lequel se construit la structure dramaturgique du rite. Les festivités signent une dimension spatio-temporelle sacrée très intense pendant toute la durée du cycle rituel qui voit son apogée dans l'ordalie du feu. Le *carré d'fé* sur lequel les pénitents marchent est un rectangle de braises que, chaque année, un millier de fidèles piétinent afin de prouver leur foi, de demander une grâce et de remercier les divinités du panthéon hindouiste réunionnais pour le vœu qui a été exaucé ou simplement par habitude et pour la recherche du bien-être. Autour du guide religieux, appelé *pusarli*, les marcheurs se préparent dans l'abstinence et la prière pendant que la communauté de fidèles aide à la préparation des cérémonies tout au long du carême. Le jour de l'épreuve du feu, les amis et les curieux sont nombreux à venir voir ce sacrifice très spectaculaire.

À l'île de La Réunion, jusqu'à une époque très récente, existait une interdiction pour les femmes de marcher sur les braises. Encore aujourd'hui, plusieurs temples interdisent aux fidèles de sexe féminin de participer en tant que pénitentes à cette épreuve[5].

L'apparition de la marche sur le feu à La Réunion

Rituel religieux, la marche sur le feu fut transplantée à La Réunion par les engagés provenant d'Inde. Les Indiens étaient déjà présents sur l'île quasiment depuis son peuplement et ils arrivèrent en grand nombre après l'abolition de l'esclavage en 1848. En quête de fortune, ils étaient partis de leur terre d'origine avec des contrats qui les engageaient pendant une durée

---

4 Appelée aussi Dolvédé. Les deux noms peuvent s'écrire de plusieurs manières : Pandjaly, Pandialé, Douvédé, Drouvédé, Droubédé, etc. Certains temples ont commencé à introduire des cycles rituels d'une durée de 11 jours dédiés à une autre divinité, Marliemmen. Minoritaire, cette pratique a été récupérée par le *renouveau tamoul*, phénomène défini par Stéphane Benard comme la restauration de l'hindouisme qui se serait modifié à partir de la perte des contacts avec l'Inde dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Cette restauration a commencé vers les années 1970. BENARD, S., *Bhakti. Dévotion à l'île de La Réunion*, Sainte-Suzanne, Renaissance, 2006.

5 Bien que certains temples commencent à se faire connaître comme étant très favorables au soutien des femmes dans l'émancipation rituelle, les chiffres restent en général très parlants. Par exemple, lors de mes terrains en 2014, 1 sur 4 des temples visités où plus de 70 pénitents marchent sur le feu, interdit la marche aux femmes ; dans les autres temples les femmes qui ont marché sont 1 sur 16, 1 sur 27, 4 sur 25.

déterminée dans un travail lié à la plantation et à l'élaboration de la canne à sucre, modèle économique demandeur d'une main-d'œuvre massive. Dans la complexité et l'ambiguïté de ce phénomène, l'engagisme est décrit par certains historiens comme un *continuum* de l'esclavage, un « système qui ne tient plus compte de leur "humanité[6]" » ou encore un « système juridique qui devait garantir les droits des travailleurs, mais qui, en fait, est devenu une forme déguisée de structure servile prolongeant après 1848 le système de l'esclavage[7] ». Toutefois, à la différence des esclaves, les engagés arrivés après l'abolition, par le biais d'un contrat de travail, avaient la liberté de continuer à pratiquer leur religion, avec ses rites et ses préceptes. Ils avaient aussi droit à un terrain où célébrer les fêtes religieuses[8]. Plusieurs travailleurs de différentes origines se rencontrèrent sur l'île dans cette période et le métissage donna lieu à un syncrétisme religieux et culturel. Une réélaboration de la façon d'appréhender le monde s'est mise en place grâce à laquelle de nouvelles traditions ont été créées en continuité avec les croyances qui avaient été ramenées sur l'île. Au fil de leur évolution, certaines pratiques qui avaient disparu resurgissent aujourd'hui avec les vagues du *renouveau tamoul*, mais la marche sur le feu, elle-même, a toujours été pratiquée[9] bien que les contacts avec l'Inde n'aient pas été faciles. Ce rite a pris de l'ampleur au fur et à mesure que la population réunionnaise se créait. Aujourd'hui, il attire de plus en plus de marcheurs.

L'interdiction faite aux femmes par l'invention de la tradition

Dans l'élaboration d'une « invention de la tradition[10] », le passage sur les braises a été interdit aux femmes. Seuls les hommes avaient le droit d'accomplir ce sacrifice. L'engagisme était une émigration essentiellement masculine. Les femmes, écrit Fuma, « sont si peu nombreuses qu'elles sont très recherchées. Leur présence sur les exploitations est précieuse aux yeux des travailleurs[11] ». La femme « n'est jamais ouvertement présentée comme

---

6 Marimoutou-Oberlé M., *Les Engagés du sucre*, La Réunion, Océan Éditions, 1999, p. 47.

7 Fuma S., *De l'Inde du Sud à l'Ile de la Réunion. Les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Université de La Réunion, Centre de Documentation et de Recherche en Histoire Régionale, 1999, p. 9.

8 *Ibid*. p. 17.

9 Plusieurs sources en témoignent, par exemple : « La danse du feu », article publié en 1881 dans le *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer*, il s'agit d'une description d'un journaliste qui a assisté en 1867 à une marche sur le feu à Sainte-Rose ; Le Court A., « Fêtes indiennes », Roussin A., *Album de La Réunion*, Saint-Denis La Réunion, 1863 où l'on décrit deux fêtes indiennes, dont la marche sur le feu.

10 Hobsbawm E. J., Ranger T.O, (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

11 Fuma S., *op.cit.*, p. 202.

une compensation [...] mais cette pratique est répandue[12] ». Les femmes étaient peu nombreuses donc très prisées et considérées comme un bien d'échange incomparable. Par conséquent, elles devinrent idéalisées comme des objets fragiles d'une valeur inestimable. Leur rôle était celui de procréer et prendre soin de l'habitation. D'un côté, la marche sur le feu devait être perçue comme trop dangereuse pour ces femmes, de l'autre, ce que l'on considérait comme une « impureté ontologique » féminine dérangeait. Les femmes n'étaient pas considérées comme suffisamment pures pour entrer en contact avec le brasier, à cause de leurs menstruations, toujours diabolisées et considérées comme une source de souillure.

Ce qui était permis au « beau sexe », c'est le *koumbalatanon*, appelé *tour d'fé*, c'est-à-dire une circumambulation à genoux du périmètre du brasier en se prosternant, visage à terre et en se flagellant avec des feuilles de *lilas*[13], plante sacrée pour les fidèles.

La valence différentielle des sexes dans le rituel de la marche sur le feu

La valence différentielle des sexes

Dans le temple, aussi bien sur le plan proxémique que sur le plan idéologique, les groupes sexuels sont très démarqués. Il est évident alors de trouver certaines manifestations de la valence différentielle des sexes que Françoise Héritier définit comme le « rapport conceptuel orienté, [...] hiérarchique, entre le masculin et le féminin, traduisible en termes de poids, de temporalité [...] de valeur[14] », un « système d'idées en actes[15] ». Dans ses travaux sur la pensée de la différence du genre, Héritier constate une inégalité entre hommes et femmes dans toute société. Sa réflexion refuse toutefois l'idée qu'il y aurait une transcription universelle et unique des phénomènes sociaux, car cette distinction de genre, qui part d'un fait biologique, se traduit dans des constructions culturelles et sociales différentes. Cette différence est même, toujours selon Héritier, plus ancienne que les piliers du tripode social défini par Levi-Strauss : la prohibition de l'inceste, la répartition des tâches selon le sexe et l'existence d'une forme de lien reconnaissant l'union sexuelle[16]. La valence différentielle des sexes, ligature de ces fondements sociaux et familiaux, est ainsi vue comme la résultante de la volonté de contrôle et d'appropriation de la fécondité.

---

12 *Ibid.*, p. 211.
13 Nom créole du margousier, *Melia azedirachta*.
14 HÉRITIER F., *op. cit.*, 1996, p. 24.
15 HÉRITIER F., *op. cit.*, 2002, p. 148.
16 HÉRITIER F., *op. cit.*, 1996, p. 27.

Procédant d'un constat qui n'est pas naturel, cette inégalité est la dérivation d'un processus symbolique, l'interprétation d'un fait biologique tel que la diversité entre homme et femme et la prise de conscience que l'homme ne peut pas se reproduire à l'identique sinon en passant par le corps de la femme :

> La maternité est un fait social comme un fait biologique [...] et il n'y a rien dans le fait biologique lui-même qui explique l'enchaînement inéluctable qui, à travers l'« instinct maternel », voue la femme aux tâches domestiques et à un statut de subordination[17].

Héritier en conclut que ce rapport hiérarchisé n'est pas dérivé d'une faiblesse féminine mais il serait « l'expression d'une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier[18] » et en déduit que « le contrôle social de la fécondité des femmes et la division du travail entre les sexes sont vraisemblablement les deux pivots de l'inégalité sexuelle[19] ».

Deux groupes sexués très démarqués

Cette valence différentielle se retrouve à l'extérieur et à l'intérieur de l'espace rituel. À La Réunion, dans la vie quotidienne, l'ordre familial de la communauté *malbar*[20] repose sur des structures relationnelles asymétriques et verticales basées sur les critères de sexe et d'âge du type homme/femme et aîné/cadet[21]. Quant à l'intérieur du temple où l'on marche sur le feu, la distinction en deux groupes sexués y est bien démarquée. Il suffit de réfléchir à la répartition des tâches qui sous-tendent la base de cette hiérarchie. Ce sont les femmes qui s'occupent de la préparation de la nourriture pour les divinités : *bonbon piman*, *bonbon dou*, *manzé dlé*[22] sont confectionnés avec soin par des mains féminines, mais seuls les hommes ont le droit de servir directement ces offrandes à la divinité. Les colliers de fleurs, *marlé*, sont aussi enfilés patiemment par les femmes et offerts par les hommes. Sauf

---

17 *Ibid.*, p. 230.

18 *Ibid.*, p. 25.

19 *Ibid.*, p. 231.

20 *Malbar* et *tamoul* sont des noms utilisés pour indiquer les personnes qui s'affilient à une ascendance dravidienne. La définition n'est pas univoque. Les deux termes peuvent être considérés comme synonymes ou prendre des nuances différentes.

21 GHASARIAN C., *Honneur, chance et destin. La culture indienne à La Réunion*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 109.

22 *Bonbon piman* : beignets épicés à base de pois du Cap ; *Bonbon dou* : sucreries, parmi les différentes typologies (*bonbon domièl* à base de miel, *bonbon miyé* à base de grains de sésame, etc.), il ne peut pas manquer le *bonbon banane*, beignet à base de banane et raisin sec ; *manzé dlé* : riz sucré au lait avec raisin sec et cardamome.

rares exceptions, les femmes n'ont pas le droit de rentrer dans les chapelles où siègent les statues lignées, les iconographies et les représentations des divinités. Elles ne peuvent pas non plus prendre soin des divinités par le bain rituel. Les femmes n'ont pas cette proximité à cause de leurs menstruations, elles sont considérées comme impures. Pendant l'écoulement menstruel, il leur est absolument défendu de rentrer dans le temple.

L'impureté est à la base des représentations de la femme et de ces prohibitions. La souillure est aussi la justification employée afin d'empêcher les femmes de marcher sur le feu, symbole de pureté. Le concept du pur/impur est très répandu dans l'enceinte du temple et dans les questions de genre. Il s'insère dans un rapport binaire et hiérarchique où la femme, seconde dans l'ordre, est une créature passive à cause de la perte involontaire et non maîtrisée du sang.

En outre, tous les actes que les femmes accomplissent dans le rituel doivent être faits avec la main gauche, lorsque l'homme utilise la main droite. L'exemple le plus éloquent est l'*amar kap*, cérémonie ayant lieu au début du carême pendant laquelle un pacte avec la divinité est signé. Cette alliance se scelle par un bracelet qui est noué autour du poignet et symbolise le lien avec la divinité rappelant au fidèle la promesse formulée. Ce bracelet doit figurer au poignet gauche pour les femmes et au poignet droit pour les hommes. Dans son article « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse[23] » publié en 1909, Hertz souligne comment, dans plusieurs cultures, la main droite est associée à la force, à l'ordre, au sacré, au bien et la main gauche à la faiblesse, au désordre, au profane, au mal.

En matière de dramatisation, ce sont les hommes qui jouent les rôles féminins nécessaires aux scènes jouées lors des représentations religieuses dans les temples. Dans l'histoire du théâtre, les rôles interdits à la gent féminine ne constituent pas une nouveauté. Les femmes sont souvent bannies de l'espace scénique depuis l'Antiquité grecque, sans oublier le théâtre religieux du Moyen Âge avec ses actes liturgiques, ni, en Orient, les rôles Dan de l'Opéra Chinois ou les rôles Onnagata du Kabuki et du Nō japonais.

Parmi les différentes interdictions, il faut ajouter la défense de participation à certaines cérémonies considérées comme trop dangereuses pour les femmes, et auxquelles seuls les hommes participent. C'est ce que Goffman appelle « cour et galanterie dans les sociétés traditionnelles », où les hommes ont l'obligation de s'interposer pour aider et protéger les femmes contre tout danger et toute menace totale ou partielle en les sauvegardant de spectacles sanglants, macabres et dégoûtants[24]. À ce propos, il faudrait signaler que les femmes ne peuvent pas être responsables de leur propre personne, c'est

---

23 HERTZ R., « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 68*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1909, p. 553-580.

24 GOFFMAN E., *L'Arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002, p. 67.

pourquoi pendant les observations participantes, j'ai pu remarquer, en tant que chercheuse, qu'accéder à ce type de cérémonies m'a été souvent interdit et ma présence n'a été tolérée que très peu de fois, et parce que j'étais accompagnée d'une présence masculine qui m'assistait sur le terrain. Mes accompagnateurs masculins étaient devenus mes tuteurs. Ils étaient les responsables de ma sécurité. Or, quand j'étais toute seule, la communauté m'interdisait d'aller voir ces cérémonies, pensant me protéger ainsi. Mon statut de chercheuse ne me donnait pas l'immunité pour y assister seule. Il faut ajouter que, alors que le prêtre ferme les yeux sur ma présence, ce sont les femmes elles-mêmes qui pratiquent cette censure au lieu de participer au même titre que moi, comme si elles avaient intériorisé cette interdiction mais avec un grand regret de ne pas pouvoir y assister.

Marche sur le feu et tour d'fé en expression binaire

Dans cet aperçu de la distinction entre homme et femme, il faut expliquer pourquoi il est important de se réapproprier le droit de participer de façon active à la marche et ne plus se contenter de faire le *tour d'fé*. En effet, les deux pratiques relèvent du sacrifice mais la circumambulation est moins audacieuse : il est très différent de défier le feu que de se prosterner dans la boue. Cette différence s'exprime dans les oppositions binaires et hiérarchiques : vertical/horizontal, haut/bas, supérieur/inférieur, transcendant/immanent. Les oppositions binaires sont présentes dans toutes les sociétés et accentuent dans ce cas l'inégalité entre les sexes[25]. Ces oppositions binaires doivent être considérées, dit Héritier, « comme signes culturels et non comme porteurs d'un sens universel - *le sens réside dans l'existence même de ces oppositions et non dans leur contenu*, c'est le langage du jeu social et du pouvoir[26] ». À l'opposition binaire, s'ajoute l'efficacité du rituel. Il est plus opérant de marcher sur les braises que d'en faire le tour. Les fidèles qui ont expérimenté les deux sacrifices ont observé que tous les vœux énoncés à la divinité ont été rapidement exaucés en marchant sur les braises, alors qu'il faut beaucoup plus de temps par le biais du *tour d'fé*.

La reconquête

Depuis la fin des années 90, plusieurs femmes, fortes de leur courage, ont marché sur le feu et ont brisé l'interdit. C'est un acte de revendication et de réappropriation de l'espace. C'est une démonstration de force et une affirmation de soi. Aujourd'hui, temples et chapelles ouvrent de plus en plus

---

25 HÉRITIER F., *op. cit.*, 1996, p. 206.
26 *Ibid.*, p. 222.

la pratique de la marche sur le feu aux femmes, mais la majorité des marcheurs reste des hommes. Avant cette période, il existait des exceptions dont une a été vécue à la *sapèl la mizèr*, sous l'égide de Danyel Saingaïny. Le *pusarli* raconte le souhait de sa femme de traverser le brasier.

> En juillet 1974, j'ai bravé un « interdit » qui prédominait dans notre pays. Mon épouse, Jeannine, a souhaité marcher sur le feu et je lui ai fait traverser notre brasier [...] à Villèle. Les critiques ont tout de suite fusé au sein de la communauté tamoule [...] C'était pourtant la volonté de ma femme. Aujourd'hui, ma fille, mes belles-filles et mes petits-enfants emboîtent le pas à mon épouse. Dans d'autres temples de l'île, je vois des femmes qui font pareil. Pour quelles raisons ne devraient-elles pas marcher sur le feu ? Une telle interdiction n'est écrite nulle part. D'ailleurs, en Inde, à Maurice, à Trinidad ... partout où l'on pratique l'hindouisme, les femmes marchent sur le feu[27].

Si certaines associations culturelles et religieuses militent aujourd'hui pour l'égalité dans la pratique, des oppositions irrémissibles existent. En mettant en cause la pureté de la femme ou en affirmant vouloir sauvegarder la tradition héritée des ancêtres, ces opposants expriment leur contrariété vis-à-vis du changement. Ils seraient prêts à s'éloigner du temple qu'ils fréquentent habituellement, si le comité responsable permettait de déroger à cette interdiction.

Le mythe de Pandialy

Au niveau mythologique, Pandialy est l'héroïne du Barldon. Récit du sud de l'Inde, ce texte est considéré comme étant l'épopée de la Grande Guerre fratricide, le *Mahābhārata*. Pandialy est alors associée à Draupadī[28], mais leurs histoires ne se superposent pas complètement, notamment car Draupadī n'a jamais marché sur le feu à l'opposé de Pandialy. Le Barldon est lu et mis en scène pendant les dix-huit jours de cérémonies. Parmi les différents épisodes représentés, on raconte que Pandialy, pour démontrer sa pureté, s'est exposée à l'ordalie du feu. Il y a au moins deux versions qui situent la marche sur le feu à deux moments différents de l'histoire. Une première version raconte que Pandialy, épouse commune aux cinq frères Pandével, devait affronter les flammes à chaque changement de mari pour démontrer son intégrité. En effet, les fidèles racontent qu'il s'agissait d'un « mariage blanc », où la femme devait préserver sa chasteté. Dans la deu-

27 SINGAÏNY D., *Moin lé Mizèr, Moin lé en Langouti, Mé moin lé in Rézistan, Moin lé Dobout*, Éditions Sapèl la Mizèr, association Obli Pa Nout Tradition Tamoul, 2010, p. 18.

28 Si Pandialy est associée à Draupadī, les Kaolavas le sont aux Kaurava et les Pandévels aux cinq frères Pandava.

xième version, la marche sur le feu se déroule à la fin de la guerre : afin de rétablir son honneur et démontrer sa pureté mise en cause par Tilordiren, un des cousins Kaolavas, Pandialy s'expose aux flammes et sort de cette épreuve avec succès. Elle rétablit son innocence au-delà de toute possibilité de doute.

Du mythe à la pratique

En Inde et dans l'océan Indien, dans l'évolution inéluctable du mythe, la figure de Draupadī/Pandialy a été réécrite, réinterprétée, transformée, modulée. Elle sert « d'allégorie dans la construction d'une signification symbolique du texte et elle est souvent attachée à la production d'un discours sur la revendication féminine[29] ». Du mythe à la pratique, à La Réunion, le sens du rituel a évolué en s'insérant dans une société créole du XXIe siècle. Avec la reconquête du brasier, la femme réunionnaise qui marche sur le feu s'approprie un espace dont elle a été privée, un espace avec lequel elle peut avoir accès à la protection divine en passant sur le feu, qui joue un rôle de médiateur entre le terrestre et le devin[30]. En effet, le désir de marcher sur les braises, de connaître le feu, est aussi lié à la possibilité d'avoir un accès direct à cet espace privilégié : « c'est près du feu qu'on récite la prière, on célèbre le rite, on offre un sacrifice. C'est donc à travers le feu que l'homme communique avec les divinités[31] ».

Selon certaines femmes, le fait que seuls les hommes puissent défier le feu mettait les deux sexes dans une position d'inégalité ; l'homme en profitait pour garder l'empreinte de son pouvoir sur la femme. La preuve concrète que certaines femmes défient le *carré d'fé* sans brûlures, démontrant les mêmes aptitudes que celles des hommes, rééquilibre en partie l'inégalité, mais surtout montre que la femme est aussi pure.

Par conséquent, ces femmes qui aujourd'hui choisissent de marcher sur les braises sont des femmes qui brisent l'interdit, se réapproprient l'espace rituel, démontrent leur foi, soulignent leur autonomie, s'affirment personnellement, mais surtout, par leur action, permettent la remise en question des idées reçues perçues comme étant naturelles, et ce, plus encore dans les temples attachés à la tradition où ces changements sont difficilement acceptés.

---

29 MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO V., (dir.), *Draupadi, Tissages et Textures*. Ille-sur-Têt, K'A, 2008, p. 22.

30 POURCHEZ L., *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole : Ile de la Réunion*, Paris, Karthala, 2002, p. 286.

31 BUTTITTA I. E., *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Palerme, Sellerio, 2002, p. 22-23. La traduction de l'italien est la mienne.

Conclusion : le rôle de la reconquête dans le rituel

La division des tâches entre les deux sexes, les prohibitions rituelles, la représentation de la femme comme impure et comme une source de souillures existent dans l'enceinte du temple et à l'extérieur. La hiérarchisation intrinsèque masculin/féminin amène à s'interroger sur l'importance de la reconquête du brasier.

Le rituel est une activité symbolique et opérative pratiquée sous différentes formes, avec des répétitions, des redondances, des stéréotypies, des contradictions, des illusions, des métaphores, des métonymies et des allusions. C'est un espace « au subjonctif[32] », où l'on peut se comporter *comme si* on était dans le passé, *comme si* on était quelqu'un qu'on n'a jamais été, ou encore *comme si* on était quelqu'un qu'on a toujours désiré être. C'est un temps réflecteur et réflexif, il s'épanouit et donne accès à des moments qui réveillent les consciences. Le rituel se concrétise dans un espace/temps liminal, différent de l'espace social et pourtant espace où la transformation sociale, culturelle et du performer est possible. Par cette temporalité, le rite ajuste la pensée, les normes, les représentations perçues comme naturelles et les intègre à l'ambiance extérieure. Si ces femmes deviennent les protagonistes du rituel, du changement vers l'émancipation, c'est parce que leur participation active dans le rituel peut miner l'inconscient androcentrique, tel que l'a défini Bourdieu[33]. Elles ne sont pas des leaders politiques, ni des personnages publics, elles sont simplement des femmes qui font partie de la communauté religieuse en question. Leur capacité de savoir critiquer les idées reçues, tout en respectant la tradition, est leur force. Audrey[34], parmi d'autres, dit aujourd'hui à haute voix que les femmes ne sont pas souillées par le sang qui symbolise un don divin, et qui est en réalité à la base de la fécondité et de la vie. C'est à l'intérieur du rituel, de cet espace liminal, que les changements peuvent avoir lieu : « Il faut croire en l'efficacité des gestes, des actes et des symboles pour parvenir au changement dans les tréfonds des esprits[35]. »

---

32 TURNER V., *Antropologia della performance*, Bologne, Il Mulino, 1993, p. 187.

33 BOURDIEU P., *op.cit.*

34 Le prénom est inventé afin de respecter l'anonymat. Entretien du 13 novembre 2013 à Saint-Denis.

35 HÉRITIER F., *op. cit.*, 2002, p. 394.



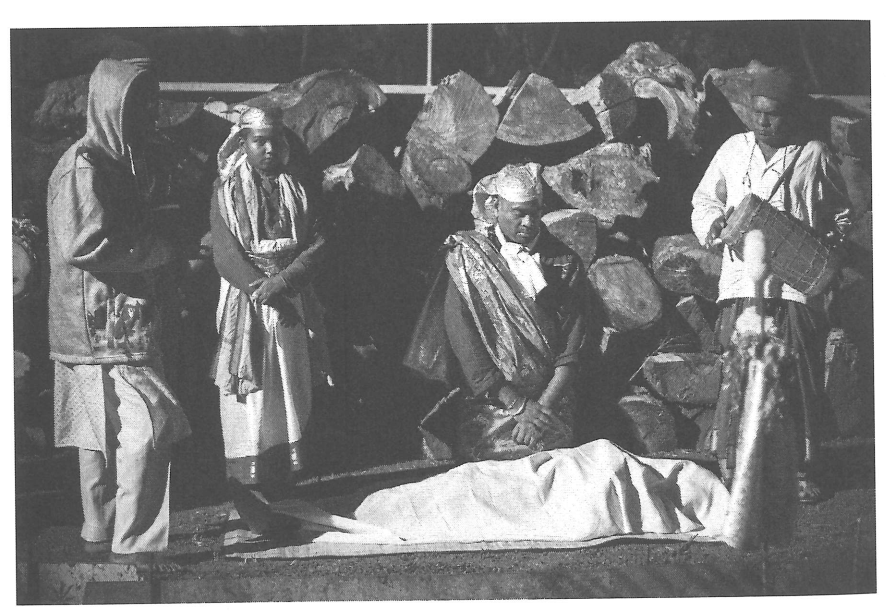
Kap : bracelet qui symbolise le lien avec la divinité.
© Loreley Franchina



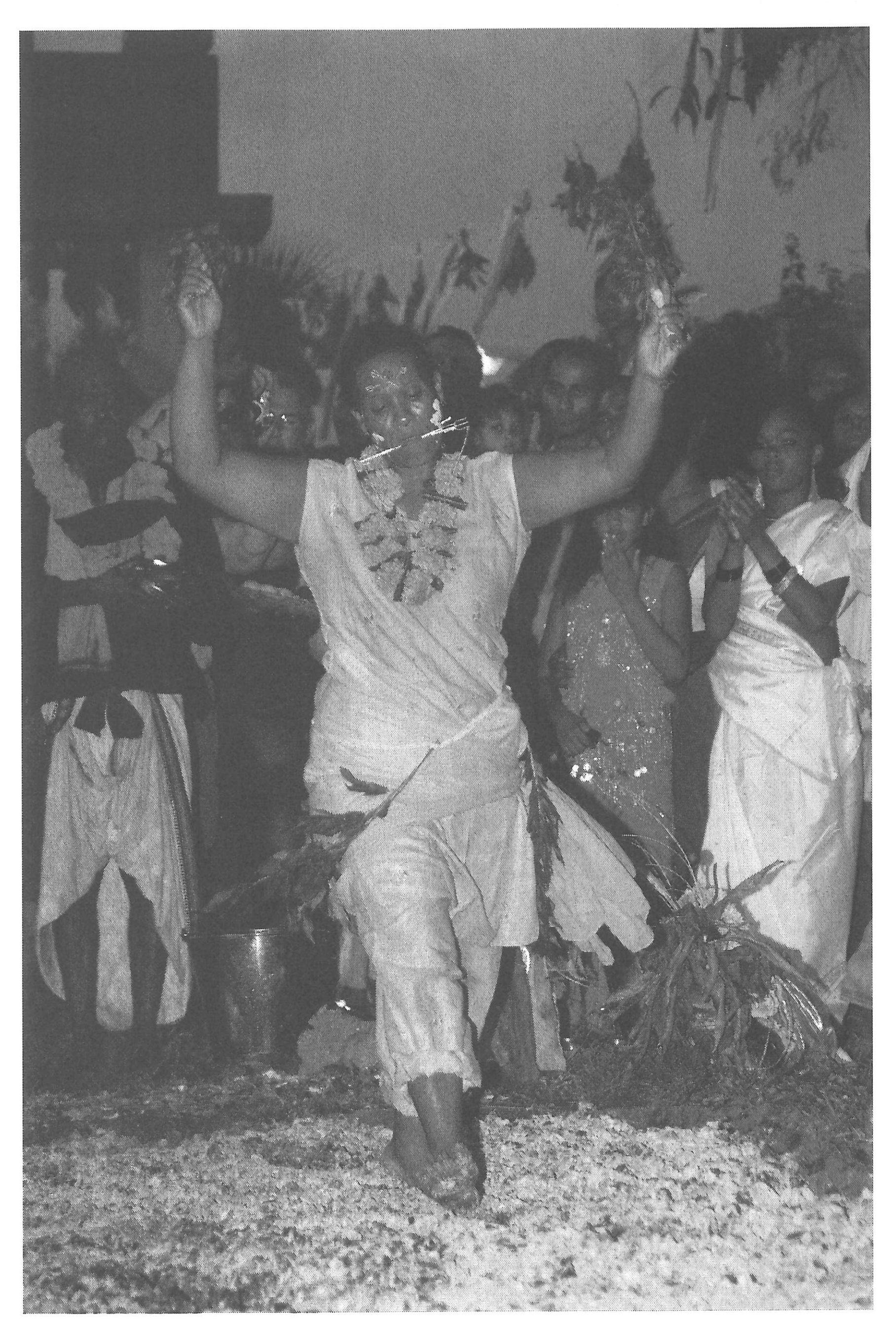
Le *kap* est noué autour du poignet droit pour les hommes.
© Loreley Franchina



Le *kap* est noué autour du poignet gauche pour les femmes.
© Loreley Franchina



Pendant les mises en scène, le rôle féminin de Pandialy est joué par un homme. Dans cette image, il s'agit du personnage à genoux.
© Loreley Franchina



Marche sur le feu. © Didier Fauveaux



Tour d'fé. © Loreley Franchina

Bibliographie

BENARD S., *Bhakti. Dévotion à l'île de La Réunion*, Sainte-Suzanne, Renaissance, 2006.

BOURDIEU P., *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

BUTTITTA I. E., *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Palerme, Sellerio, 2002.

FUMA S., *De l'Inde du Sud à l'Ile de la Réunion. Les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Université de La Réunion, Centre de Documentation et de Recherche en Histoire Régionale, 1999.

GHASARIAN C., *Honneur, chance et destin. La culture indienne à La Réunion*, Paris, L'Harmattan, 1992.

GOFFMAN E., *L'Arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002.

HÉRITIER F., *Masculin-féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

—, *Masculin-féminin. II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

HERTZ R., « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 68*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1909, p. 553-580.

HOBSBAWM E. J., RANGER T. O., (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006.

LE COURT A., « Fêtes indiennes », ROUSSIN A., *Album de La Réunion*, Saint-Denis La Réunion, 1863.

MACQUARIES J., « Journal des voyages et des aventures de terre et de mer », n° 233, octobre 1881, WANQUET C. (dir.), *Fragments pour une histoire des économies et sociétés de plantation à La Réunion*, Saint-Denis, Université de La Réunion, 1989, p. 246-248.

MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO V., (dir.), *Draupadi, Tissages et Textures*. Ille-sur-Têt, K'A, 2008.

MARIMOUTOU-OBERLÉ M., *Les Engagés du sucre*, La Réunion, Océan Editions, 1999.

POURCHEZ L., *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole : Ile de la Réunion.* Paris, Karthala, 2002.

SINGAÏNY D., *Moin lé Mizèr, Moin lé en Langouti, Mé moin lé in Rézistan, Moin lé Dobout*, Éditions Sapèl la Mizèr, association Obli Pa Nout Tradition Tamoul, 2010.

TURNER V., *Antropologia della performance*, Bologne, Il Mulino, 1993.

Notice biobibliographique sur les contributrices et contributeurs à ce volume

Nathalie ALMAR est Maître de conférences en Sciences de l'Information et de la Communication à l'Université des Antilles et chercheure au CRPLC (Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe, UMR 8053 CNRS). Elle s'intéresse, dans ses recherches, aux processus de production des discours médiatiques et aux évolutions liées au numérique dans l'océan Indien (2008) et dans la Caraïbe (2012-2013). Au sein du groupe Genre et Société aux Antilles, qu'elle pilote avec Nadine Lefaucheur depuis 2011, elle analyse les processus de construction des identités genrées, en interrogeant le rôle joué par les médias dans la diffusion des normes de genre. De 2011 à 2013, elle a coordonné la recherche « Pratiques culturelles, identités de genre et de culture à la Martinique » financée par le Ministère de la Culture et de la Communication. Parmi ses publications, « Réunion, Maurice, Madagascar. Le journalisme entre l'influence des structures et les logiques d'acteurs », in Bernard IDELSON (dir.), *Journalismes dans l'Océan Indien, Espaces publics en question*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 91-105 ; « Quels usages des blogs dans la crise antillaise de 2009 ? Vers une redéfinition de l'espace médiatique aux Antilles », Actes du Colloque international, *Usages et pratiques des publics dans les pays du sud, Des médias classiques aux TIC*, LARLANCO/Université Ibn Zohr, MIGRINTER (UMR 6588)/Université de Poitiers, Agadir, 4-6 avril 2012, p. 327-332 ; « La parole libérée sur le web. Le cas de la crise antillaise de 2009 », in Christine BENAVIDES, Nenad FEJIC et Clara PALMISTE (dir.), *Libertés et oppressions. Approches disciplinaires*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 65-76 ; « Médias et égalité : le masculin et le féminin sur la scène médiatique », conférence publique de l'Université de l'Egalité, organisée par Sciences Po Paris, l'Aract, la Délégation régionale des Droits des femmes, l'Université des Antilles et de la Guyane, et le Club Presse Martinique, 3-9 juillet 2014, Martinique.

Markus ARNOLD est Docteur en littérature comparée/littérature francophone en cotutelle franco-allemande (Université de Regensburg/Université de La Réunion) et auteur d'une thèse sur le roman contemporain mauricien d'expression française et anglaise. Ses domaines de recherche sont les

littératures et cultures francophones et anglophones, en particulier celles de l'océan Indien, la théorie postcoloniale, la bande dessinée et le cinéma. Chercheur associé au Laboratoire LCF (EA 4549) de l'Université de La Réunion et *Research Fellow* à la Faculté des Sciences Humaines de l'Université de Johannesburg, il est actuellement chercheur-enseignant et responsable des Relations Internationales à l'École Supérieure d'Art de La Réunion, où il dirige l'axe de recherche « Image, anthropologie et interculturalité ».

Sandrine BERTRAND est Docteure de l'Université de La Réunion et chercheure associée au Laboratoire LCF (EA 4549). Elle a soutenu sa thèse « Représentations des Subalternités, de la ligne de couleur et du genre dans les romans et récits mémoriels mauriciens et réunionnais » en 2014 sous la direction du Professeur C. Marimoutou. Elle a participé à divers colloques autour de la question des subalternités dans les littératures de l'Océan Indien.

Véronique BONNET est Maître de conférences en littératures francophones à l'Université Paris XIII / SPC depuis 1999. Spécialiste des littératures francophones et particulièrement des littératures des Amériques, Véronique Bonnet a publié une vingtaine d'articles, a été professeure invitée dans plusieurs universités (Brésil, Finlande, Rwanda). Elle a co-dirigé ou coordonné plusieurs ouvrages collectifs, parmi lesquels *Frontières de la francophonie ; francophonie sans frontières*, (L'Harmattan, 2002), *Conflits de mémoire*, (Karthala, 2004), *Histoire, vues littéraires* (*Notre librairie*, ADPF n°161), *Caraïbe et Océan indien : questions d'histoire*, (L'Harmattan, 2009), *Lire les villes marocaines. Création et urbanité*, (L'Harmattan, 2013). Depuis 2009, elle est responsable des relations internationales pour l'UFR LSHS et chargée de mission pour le développement des relations internationales (Afrique, Amérique du Sud) de l'Université Paris XIII.

Valérie BOULAIN est professeure agrégée d'histoire géographie et Docteure en histoire contemporaine. Elle enseigne au lycée Stella de Saint-Leu et comme chargée d'enseignement vacataire à l'IUP de Tourisme et en Master 2, Tourisme, Territoire et Patrimoine à l'Université de La Réunion. Elle est chercheure associée au laboratoire OIES – EA 12 de l'Université de La Réunion. Ses thèmes de recherche portent sur l'histoire des voyages au féminin, l'histoire culturelle des femmes et la littérature de voyage des XIXe et XXe siècles. Elle a publié notamment : *Femmes en aventure : De la voyageuse à la sportive* (1850-1936). *Dictionnaire des fémininistes*, C. BARD, (dir.), PUF, (à paraître).

Corinne DUBOIN est Professeure au sein du Département d'Études du Monde Anglophone de l'Université de La Réunion et membre du laboratoire DIRE – EA 7387. Ses travaux portent sur les fictions afro-américaines et afro-caribéennes. Elle a publié divers chapitres d'ouvrages et articles dans des revues nationales et internationales (*CLA Journal*, *Commonwealth*, *Mississippi Quarterly*, *Obsidian III*, *The Southern Literary Journal*, *Transatlantica*...). Elle a (co)dirigé plusieurs ouvrages collectifs et numéros de revues dont *La Ville plurielle dans la fiction antillaise anglophone : Images de l'interculturel* (PUM, 2000), *Urban America in Black Women's Fiction* (*Alizés* 22, 2002), *Dérives et déviances* (Le Publieur, 2005), *Les représentations de la déviance* (L'Harmattan, 2005), *Récit, mémoire et histoire* (*T&D* 34, 2008), et *Repenser la diversité : le sujet diasporique* (Océan Editions, 2013). Corinne Duboin est actuellement Vice-Présidente en charge de la recherche à l'Université de La Réunion.

Loreley FRANCHINA est doctorante en anthropologie à l'Université de La Réunion et membre du laboratoire LCF - EA 4549. Sa thèse porte sur la pratique rituelle de la marche sur le feu à l'île de La Réunion. Elle réalise une étude analytique et holistique de cette pratique en conjuguant anthropologie, *performance studies* et vidéo.

Emmanuel Bruno JEAN-FRANÇOIS est Assistant Professor à Pennsylvania State University. Docteur en littératures francophones, il a travaillé à l'Université de Maurice et au Mauritius Institute of Education où il a enseigné le français, les littératures francophones et le Kreol Morisien. Détenteur du Andrew W. Mellon Fellowship, il a également occupé, de 2013 à 2014, les fonctions de *Visiting Assistant Professor* au sein du département d'études françaises et francophones à UCLA, aux États-Unis. Médaillé d'or de l'Université de Maurice, Bruno Jean-François a également obtenu, en 2014, le *UCLA Chancellor's Award for Postdoctoral Research*, pour l'ensemble de son travail de recherche sur les littératures des Mascareignes. Ses axes de réflexion s'articulent principalement autour de questions touchant à la représentation de la violence, aux problématiques identitaires, ethniques et transculturelles ainsi qu'aux littératures postcoloniales, francophones et créoles dans l'océan Indien. Jean-François a signé plus d'une vingtaine d'articles sur le sujet dans des revues internationales diverses (Maurice, France, Angleterre, Canada, Espagne, Etats-Unis, Belgique, etc.) et co-dirigé, avec Kumari ISSUR, un numéro de *Loxias-Colloques* (Université de Nice, 2013) consacré à la littérature mauricienne ainsi qu'un numéro de *Nouvelles études francophones* (2014) dédié aux littératures de l'Océan Indien. Son récent ouvrage, co-édité avec Vicram RAMHARAI, et portant sur

une figure importante de la littérature mauricienne, s'intitule *Marcel Cabon. Ecrivain d'ici et d'ailleurs*.
Bruno Jean-François est également l'actuel vice-président de l'AIEFCOI (Association Internationale d'Etudes Francophones et Comparées sur l'Océan Indien) et directeur-fondateur de la collection « Essais et Critiques Littéraires » des éditions de l'Atelier d'écriture (Trou d'Eau Douce, Ile Maurice) depuis sa création en 2012.

Cathy JONES est Associate Professor of French and Italian, Director of the Women's Studies Program, à Converse College, à Spartanburg, aux USA depuis 1989. Après son PhD « Le Je(u) du narrateur dans la préface de roman », soutenu à University of North Carolina at Chapel Hill, ses recherches se sont concentrées sur les travaux autobiographiques des femmes, de la France aux littératures francophones de la Caraïbe et du Maghreb. Elle a publié de nombreux chapitres d'ouvrages et articles consacrés à des écrivaines comme Nathalie Sarraute ou Simone Schwart-Bart. Elle a proposé une traduction de Christine de Pisan, *La Vision Christine* (à paraître). Elle travaille sur un ouvrage intitulé *Lyme Lessons : Thoughts on Chronic Illness, Disconnectedness and Renewal*. Avec certains de ses collègues, elle a contribué à développer et à enseigner les *women's studies* à Converse College.

Philippe LE TRÉGUILLY est Maître de conférences en histoire moderne, archiviste-paléographe, à l'Université de La Réunion. Il a publié divers articles et ouvrages comme LE TRÉGUILLY Ph. *et al.*, *L'Inde et la France, deux siècles d'histoire commune, XVIIe-XVIIIe siècles. Histoire, sources, bibliographie*, Paris, CNRS, 1995, 248 p ; « Les occurrences du mot marron/ maron dans la correspondance officielle de l'île de France au temps de la Compagnie des Indes », in *Les Compagnies des Indes. Histoire et Anthropologie*, Actes du colloque de Saint-Denis, 12-13 mai 2011, Saint-Denis, Université de la Réunion/Surya éditions, 2013, p. 17-24 ; « À propos de deux portraits retrouvés de la famille Boucher-Desforges », *id.*, p. 215-220.

Carpanin MARIMOUTOU est Vice-président du Comité international des études créoles, et a été directeur scientifique de la Maison des Civilisations et de l'unité réunionnaise. Il est Professeur de littérature française à l'Université de La Réunion et membre du laboratoire LCF – EA 4549 et vice-doyen chargé de la vie scientifique de l'UFR Lettres et sciences humaines. En relation avec ses recherches sur les littératures vernaculaires en langue créole, ses travaux portent sur les littératures coloniales et postcoloniales en créole et en français ainsi que sur les présences spectrales de l'esclavage et

de l'empire colonial dans la littérature française du XVIIIe et du XIXe siècle. Il a publié de nombreux articles comme, en 2014, « Migrants, diasporiques et conflits interculturels dans les littératures mauricienne et réunionnaise » (F. CALLANDRE, dir.), « Passages souterrains et labyrinthes des rencontres interculturelles : des fantômes et des frontières » (revue *Diogène*, en ligne), et codirigé de nombreux ouvrages comme *Amarres. Créolisations indiaocéanes* (en collaboration avec Françoise VERGÈS), Éditions K'A, 2003. Edition augmentée, Paris, L'Harmattan, 2005 ; *Contes et romans. Univers créoles 4* (en collaboration avec Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO), Anthropos, 2004, *Le Champ littéraire réunionnais en questions. Univers créoles 6* (en collaboration avec Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO), Paris, Anthropos/Economica, 2006 ; *L'Univers du maloya*, (en collaboration avec J.-C. C., B. LAGARDE, G. SAMSON), 2008, et dirigé un numéro des *Cahiers naturalistes* (2014).

Chantale MEURE est Maître de conférences à l'université de la Réunion, membre du laboratoire DIRE – EA 7387. Ses recherches portent essentiellement sur la littérature des XVIIe et XVIIIe siècles en relation avec les voyages. Elle a publié de nombreux articles sur l'œuvre de Robert Challe, sur Bernardin de Saint-Pierre, ainsi que sur d'autres voyageurs et écrivains. Elle est éditrice de la section « Textes indiens et aventures philosophiques » des *Œuvres complètes* de Bernardin de Saint-Pierre, Classiques Garnier, 2014. Elle a également publié : *Le Féminin en Orient et en Occident, du Moyen-Age à nos jours : mythes et réalités,* études réunies par Marie-Françoise BOSQUET et Chantale MEURE, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2011 ; *Bernardin de Saint-Pierre et l'océan Indien,* études réunies par Jean-Michel RACAULT, Chantale MEURE et Angélique GIGAN, Classiques Garnier, 2011.

Nicole OLLIER est Professeure de Littérature américaine, études de genre et traductologie à l'université Bordeaux Montaigne. Elle dirige un collectif de traduction, « Passages », qui a traduit notamment deux pièces de Derek Walcott, et produit la comédie musicale inédite *Marie Laveau* de Derek Walcott à l'université ; traduit et publié des poèmes choisis de Kamau Daáood (*Notes d'un griot de Los Angeles / Griot Notes from L. A.*, 2012), et d'Olive Senior (*Un Pipiri m'a dit*), et entame la traduction des poèmes de Lorna Goodison.
Elle est membre actif au bureau de l'atelier Genre et conduit un séminaire de Master 2 en Gender Studies, ainsi que de « Caraïbe Plurielle » à Bordeaux Montaigne.

Myriam PARIS est doctorante en Science Politique à l'Université Paris 8/Vincennes au CRESPPA-LabTop (UMR 7217). Elle travaille dans le cadre de sa thèse sur une généalogie des féminismes à La Réunion. Elle a notamment publié « La page blanche. Genre, esclavage et métissage dans la construction de la trame coloniale (La Réunion, XVII[e]-XIX[e] siècle) », *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006. Elle est directrice de publication de la revue de philosophie féministe *Comment S'en Sortir ?*, et coordonne avec Elsa DORLIN et Keivan DJAVADZADEH le numéro inaugural « Du côté obscur : féminismes noirs », à paraître aux éditions iXe.

Yolaine PARISOT est Maître de conférences en littératures francophones et comparées à l'Université Rennes 2, coordinatrice des relations internationales pour le département de Lettres et membre du laboratoire CELLAM EA 3206 où elle est co-responsable du programme « Force et vertu de la littérature face à l'histoire immédiate ». Spécialiste des littératures caribéennes anglophones et francophones et, en particulier, de la littérature haïtienne, elle s'intéresse plus généralement à l'épistémologie des littératures postcoloniales. Elle a co-dirigé *Caraïbe, océan Indien : questions d'histoire, Itinéraires*, L'Harmattan, 2009, avec Véronique BONNET et Guillaume BRIDET, et *Genre et migrations postcoloniales : lectures croisées de la norme*, PUR, Plurial, 2013, avec Nadia OUABDELMOUMEN. Elle est la vice-présidente du Conseil International d'Études Francophones et co-directrice de la collection « Plurial » des Presses Universitaires de Rennes.

Vicram RAMHARAI est Assistant Professor au département de français dont il est également le responsable au *Mauritius Institute of Education.* Il enseigne la didactique de la langue et du texte littéraire. Il est un spécialiste de la littérature francophone et plus particulièrement de la littérature mauricienne de langue française et de langue créole. Ses domaines de recherche sont la littérature coloniale et postcoloniale de l'Ile Maurice. Il s'intéresse entre autres aux questions de la mémoire, des problématiques identitaires et de la diaspora. Il a beaucoup publié sur cette littérature et a aussi édité, seul ou avec des collaborateurs, des textes littéraires anciens de l'Île Maurice. Il a participé à de nombreux jurys de thèse et à de nombreux colloques sur la littérature francophone. Il a publié de nombreux articles sur la littérature mauricienne dans la *Revue de Littérature Comparée* et les revues *Africultures, Notre Librairie*, *Synergies* (Inde), *Palabres*, *Neue Romania…* ainsi que la *Bibliographie de la littérature féminine à Maurice* (2000). En collaboration avec Bruno JEAN-FRANÇOIS, il a dirigé un ouvrage intitulé *Marcel Cabon : écrivain d'ici et d'ailleurs* (2014).

Dominique RANAIVOSON est Maître de conférences HDR à l'Université de Lorraine (Metz) où elle enseigne les littératures comparées. Elle travaille sur les littératures francophones d'Afrique sub-saharienne, du Maghreb et de l'océan Indien, en particulier sur les manières dont les écritures fictionnelles rendent compte de l'histoire. Elle a publié de très nombreux articles sur les littératures insulaires et vient de diriger un volume collectif *Héros culturels, récits et représentations* (Sépia, 2014). Par ailleurs, elle est directrice de collection pour une maison d'édition spécialisée sur l'Afrique et Madagascar.

Emeline VIDOT est doctorante à l'Université de La Réunion sous la direction de Carpanin Marimoutou au sein du LCF - EA 4549. Sa thèse en cours de littérature générale comparée s'intitule « La construction d'une identité réunionnaise de 1959 à nos jours : représentations culturelles et constructions discursives ».

Françoise VERGÈS est titulaire de la Chaire « Global South(s) » au Collège d'études mondiales à Paris et elle est Consulting Professor au Goldsmiths College de Londres et chargée de mission pour le Mémorial de l'abolition de l'esclavage de Nantes. Elle a obtenu son doctorat en Science Politique à l'Université de Berkeley, en Californie, en 1995. Sa thèse, prix de la meilleure thèse en Political Theory, est publiée par Duke University Press. Elle a enseigné à Sussex University et Goldsmiths College (Londres), a été présidente du Comité pour la mémoire et l'histoire de l'esclavage de 2009 à 2012, après en avoir été la vice-présidente. Entre 2007 et 2010, elle a élaboré le programme scientifique et culturel de la « Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise », projet de musée porté par la Région Réunion.
Elle a publié de nombreux ouvrages et articles en français et en anglais sur les mémoires de l'esclavage, Frantz Fanon, Aimé Césaire, l'empire colonial, le musée postcolonial, et les processus de créolisation dans les mondes de l'océan Indien. Elle a reçu le Prix Seligmann contre le racisme pour son ouvrage *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage* (2006). Ses dernières publications : « A Sound Like A Rumor » in *Kader Attia. Transformations*. Berlin, 2014 ; « A Musuem Without Objects. Tale of Interrupted Adventure, » in *Moved, Muated and Interrupted Identities*. Asia-Europe Art Camp, 2014 ; *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, 2011, et a dirigé *Les Armes miraculeuses. Paroles, chants, poésie, littérature, rites et mémoires, les héritages vivants issus des mondes de l'esclavage*. Paris, 2014 ; *Chapitres oubliés de l'histoire de la France*, Paris, 2014 ; *Exposer l'esclavage : méthodologies et pratiques*, 2013 ; *Ruptures postcoloniales, a*vec Nicolas BANCEL, Florence BERNAULT, Pascal BLANCHARD, Ahmed BOUBAKEUR et Achille MBEMBE, Paris, 2010. Elle est par ailleurs commissaire indépendante d'expositions, auteur de films et collabore régulièrement avec des artistes.

Notice biobibliographique sur la directrice et le directeur de ce volume

---

Valérie ANDRIANJAFITRIMO-MAGDELAINE est Maître de conférences en littératures françaises et francophones à l'Université de La Réunion, membre du laboratoire LCF, EA 4549. Rédactrice en chef de la revue *NEF - Nouvelles Etudes Francophones* depuis 2014. Francophoniste spécialisée dans les littératures de l'océan Indien, les littératures de la diaspora indienne dans les Caraïbes et l'océan Indien, les problématiques postcoloniales liées aux questions des dominations et des résistances, aux questions des « races, nations, classes » et genres. A co-organisé plusieurs colloques, publié de nombreux articles, co-dirigé ou dirigé plusieurs ouvrages sur ces champs de questionnements :

- *Univers créoles 4*, « Contes et romans », (dir. avec C. MARIMOUTOU), Paris, Anthropos, 2004.
- *Univers créoles 6*, « Le Champ littéraire réunionnais en questions », (dir. avec C. MARIMOUTOU), Paris, Anthropos, 2006.
- *Démons et merveilles, le surnaturel dans l'Océan Indien*, (dir. avec C. MARIMOUTOU et B. TERRAMORSI), Université de La Réunion, 2005.
- *Draupadi, tissages et textures*, Ille sur Tèt, K'A, 2008.
- *Paroles d'outre-mer*, (dir. avec B. IDELSON), Paris, L'Harmattan, 2009.
- *Pou fé ri la boush, fé gign riyé ? L'humour dans les littératures et les productions filmiques de La Réunion et de Maurice*, (dir. avec M. GARCIA), Ille sur Tèt, K'A, 2013.

Elle a dirigé et codirigé plusieurs numéros de revues consacrés à l'océan Indien et à La Réunion (*Etudes* créoles, 2004 ; *Francofonia* n°53, 2008 ; *Nouvelles Etudes Francophones* vol 23, 2008 ; *Lettres Romanes* n°68, 2014 ; *Interculturel francophonies*, 2015).

Marc ARINO est Docteur en Littérature québécoise de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, spécialiste de l'œuvre de Michel Tremblay : depuis 2007, il est Maître de conférences en 9e section, Langue et littérature françaises, à l'Université de La Réunion où il enseigne la Littérature française, le Cinéma et les Littératures francophones contemporaines (Québec/ Maurice) en Licence de Lettres Modernes, Master Recherche Lettres et

MEEF Lettres Modernes. Membre de l'EA 7387 DIRE à l'Université de La Réunion, il a publié une trentaine d'articles sur des auteurs francophones contemporains ou sur le cinéma et a également publié ou co-dirigé les ouvrages suivants, auxquels s'ajoute le présent volume :

- *La Question des générations dans les lettres et les arts* (dir. avec G. ARMAND et C. CHELEBOURG), Saint-Denis de La Réunion, Publications de la FLSH de l'Université de La Réunion, « Travaux & Documents », n° 42, novembre 2012, 184 p.
- *Langages, écritures et frontières du corps* (dir. avec G. FOIS-KASCHEL), Saint-Denis de la Réunion, Publications de la FLSH de l'Université de La Réunion, « Travaux & Documents », n° 40, décembre 2011, 137 p.
- *En quête d'une litté-rupture : imaginaire et modernité. Mélanges offerts à Marie-Lyne Piccione* (dir. avec G. PEYLET, préambule et présentation de M. ARINO, post-face d'A. SORON), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, « Eidôlon », n° 88, septembre 2010, 246 p.
- *1985-2005. Vingt années d'écriture migrante au Québec. Les voies d'une herméneutique* (dir. avec M.-L. PICCIONE), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, « Eidôlon », n° 80, décembre 2007, 239 p.
- *L'Apocalypse selon Michel Tremblay*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, « Eidôlon », n° 77, mars 2007, 366 p.

Table des matières

Chapitre 3 : Jeux de voix des femmes des Caraïbes anglophones et francophones

Chapitre 4 : Images ambivalentes des femmes insulaires du XVIIIe siècle à nos jours

Chapitre 5 : Pouvoirs, savoirs et sacré


IMPRIM'VERT®
Dépôt légal : novembre 2015
COPYMÉDIA
Achevé d'imprimer
en novembre 2015 par
www.copy-media.net
CS 20023 - 33693 MÉRIGNAC CEDEX

ÎLES/ELLES

Résistances et revendications féminines dans les îles des Caraïbes et de l'océan Indien (XVIIIe – XXIe siècles)

Dans le cadre de « dialogues transocéaniques » entre les îles des Caraïbes et de l'océan Indien, qui visent à défaire les conditionnements du regard critique porté sur les réalités socio-anthropologiques et sur l'histoire des divers mondes créoles, c'est à l'émergence des revendications et à la forme des contestations des femmes depuis le XVIIIe siècle que nous nous sommes intéressés dans cet ouvrage. La production des identités féminines est ici observée au fil des textes à travers les résistances aux discours de la norme, particulièrement violents et intrusifs, qui tentent de les catégoriser et de les naturaliser. L'évolution des rôles que les femmes ont conquis ou pour lesquels elles luttent est envisagée à travers des modalités diverses de représentations : productions littéraires – écrites et orales – et artistiques dans trois des langues des espaces créoles (français, anglais, créole réunionnais), historiographie, transmission des savoirs, des pratiques et des mémoires, discours et démarches politiques… Pour contrebalancer l'exclusive des points de vue extérieurs qui ont toujours régenté le regard que l'on a porté sur elles, cet ouvrage s'intéresse aux « subalternes », aux sans-grades, tout autant qu'aux écrivaines et artistes : à toutes celles, connues ou inconnues, dont la voix a pu porter pour s'élever contre des systèmes oppressifs autant que contre des représentations stéréotypées.

Valérie ANDRIANJAFITRIMO-MAGDELAINE, *est membre de l'EA 4549 LCF et Maître de conférences en Langue et littérature françaises (Littératures francophones) à l'Université de La Réunion*

Marc ARINO *est membre de l'EA 7387 DIRE et Maître de conférences en Langue et littérature françaises (Littératures francophones – Cinéma) à l'Université de La Réunion.*

Illustration de couverture : André Robèr











ISSN 1772-5933

ISBN 979-1-914355-28-4



DCC 2 carrer Julien Panchot F-66130 Ille sur Tet
www.editionska.com contact@editionska.com

 ISSN 1772-5933 22€

